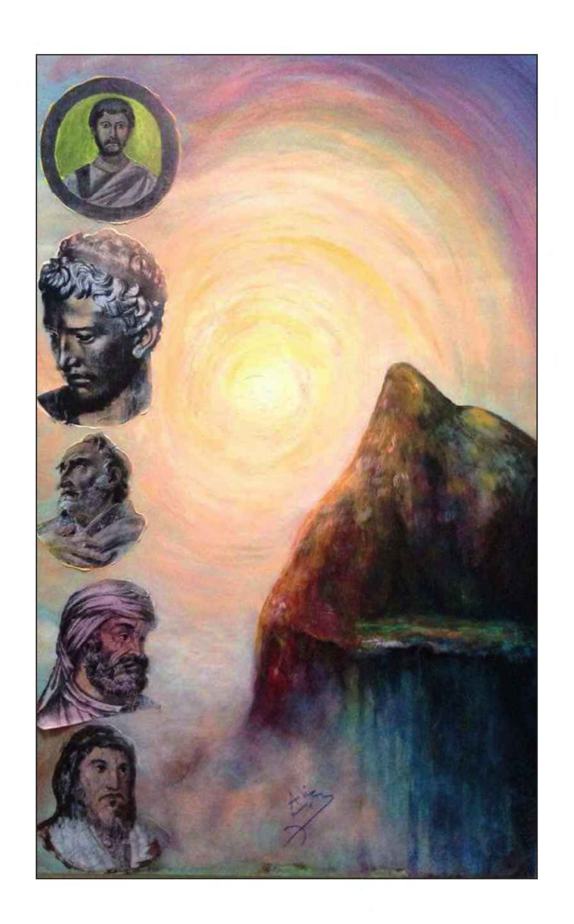
Hassan Banhakeia

Histoire de la pensée nord-africaine





Histoire et Perspectives Méditerranéennes

Histoire de la pensée nord-africaine

Histoire et Perspectives méditerranéennes
Collection dirigée par Jean-Paul Chagnollaud

Dans le cadre de cette collection, créée en 1985, les Éditions L'Harmattan se proposent de publier un ensemble de travaux concernant le monde méditerranéen des origines à nos jours.

Déjà parus

Saïd CHIBANE, *L'Algérie entre totalitarisme & populisme, La fausse ouverture ou l'heure des illusions/désillusions, tome2,* 2016
Saïd CHIBANE, *L'Algérie entre totalitarisme & populisme, Le temps du parti unique, tome1,* 2016
Pascal CYR, *Égypte, la guerre de Bonaparte*, 2015
Philippe GAILLARD, *Génération Algérie : Mémoire d'un quidam*, 2015
Mustapha ARIHIR, *Les relations extérieures franco-algériennes à l'épreuve de la reconnaissance, de 1962 à nos jours*, 2015.
Chadia CHAMBERS-SAMADI, *Répression de manifestants algériens*, 2015.
Mohammed Anouar MOGHIRA, *L'Égypte en marche ?. Les atouts, les espoirs et les défis (1952-2015)*, 2015
Mohamed HARAKAT, *Les paradoxes de la gouvernance de l'État dans les pays arabes,* 2015.
Mohammed GERMOUNI, *Le protectorat français au Maroc. Un nouveau regard,* 2015.
Guillaume DENGLOS, *La revue* Maghreb *(1932 - 1936). Une publication franco-marocaine engagée,* 2015.
Michel CORNATON, Nelly FORGET et François MARQUIS, *Guerre d'Algérie, ethnologues de l'ombre et de la lumière,* 2015.
Saïd MOURABIT, *L'économie politique de la production législative au Maroc*, 2015.
Raymond NART, *Histoire intérieure de la rébellion dans les Aurès, Adjoul-Adjoul*, 2015.
Fawzi ROUZEIK, Le *Groupe d'Oujda revisité par Chérif Belkacem*, 2015.
Geneviève GOUSSAUD-FALGAS, *Le Consulat de France à Tunis aux XVII*[e] *et XVIII*[e] *siècles*, 2014.
Frédéric HARYMBAT, *Les Européens d'Afrique du Nord dans les armées de la libération française* (1942-1945), 2014.
Maurizio VALENZI, *J'avoue que je me suis amusé, Itinéraires de Tunis à Naples*, 2014.

Hassan BANHAKEIA

HISTOIRE DE LA PENSEE NORD-AFRICAINE

L'Harmattan

Du même auteur :

**Tutlayt tarifit* (1995)
**Llibertats tatuades*, poésie (1996)
**Iles-inu* (2) (1998)
**Le Maure errant* (2001)
**L'enseignement de l'amazigh* (2011)
**L'amazighité en questions* (2011)
**Histoire d'un cadavre qui était un homme* (2012)
**L'enfant barbare* (2012)
**Mots et maux (analyse du récit de voyage en Afrique du Nord)* (2013)

5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris
http://www.harmattan.fr
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr
ISBN : 978-2-343-08248-6
EAN : 9782343082486

A la mémoire de mes parents,
Mimun et Tlaytmass

AVANT-PROPOS

« Primum itaque ego scientae uestibulum puto scire quod nescias » (Fulgence, *Mitologiae* 12, 1-2)
(Je considère aussi que l'antichambre du savoir est de savoir qu'on ne sait pas)

Cet ouvrage de littérature a pour origine nos cours à l'université et nos contributions dans diverses manifestations et publications. Les idées ont été reformulées, complétées et enrichies par de nouvelles interrogations critiques. Tissée dans un esprit anthologique, la réflexion entend offrir une conception sommaire des œuvres nord-africaines et un panorama de cette littérature. Le tableau général demeure, toutefois, inachevé et imprécis vu l'ampleur de cette entreprise intellectuelle.

Les différentes parties de ce travail sont la refonte, corrigée et augmentée, d'une série d'articles parus dans le mensuel marocain *Tawiza*,[1] entre 2000 et 2011. Elles entendent dévoiler une nouvelle image de la culture amazighe : un panorama nullement composé dans le but de dresser des résumés et des chronologies, mais construit à partir d'une découverte de la pensée. Philosophes, dramaturges, romanciers, poètes, historiens, géographes, médecins et théologiens constituent les auteurs de cette littérature « oubliée » de nos Ancêtres. À quoi bon cette étude qui revendique les pensées d'ici et d'hier et mesure leur contribution à la pensée universelle ? Pour/quoi « faire/enseigner » la littérature ancienne de l'Afrique du Nord pose-t-il un problème épineux ? S'agit-il d'une littérature proprement dite ? Le terme littérature veut dire l'ensemble des idées et des expressions de l'esprit dans deux formes : écrite et orale. Ici, nous allons plutôt parler de la littérature écrite, dans l'expression allogène. Ce concept pose problème quand il est accolé à « ancienne » et « Afrique du nord ». Mais, nous l'avons esquissé de la sorte pour parler des œuvres qui véhiculent les émotions, les pensées et les fictions des auteurs oubliés de ce continent. Il y a alors ancrage historique, géographique et humain. Littérature ancienne est, pour nous, issue d'une partie du monde, d'un ethnos particulier, d'une vision du monde.

Le noyau de l'étude est une approximation historique et critique de ces œuvres « grecques et latines » écrites par des Africains qui ont fait date dans la littérature universelle. Qui sont ces penseurs nord-africains ? Sont-ils de naissance amazighe ? Que disent-ils de leur communauté ?

[1] Revue marocaine fondée par Mohamed Boudhan en 1997, paraissant mensuellement jusqu'en 2011.

sont les questions qui font le clivage dans cette universalité. Nous apportons, en outre, une classification des auteurs[1] basée sur deux critères différents : la religion et la réception. Ainsi, nous avons des auteurs chrétiens et des auteurs schismatiques d'une part, et de l'autre des écrivains majeurs et des écrivains mineurs. Autrement dit, la consécration de l'écrivain indigène était une tâche complexe car elle se rattachait solidement autant à la nature des idées de ses écrits autant au style de l'époque (formes choisies) pour faire son « art ». Littérature païenne et littérature chrétienne s'opposent sur le sol de Tamazgha[2], ravivant avec plus d'intensité les grandes querelles intellectuelles de Rome.

Est-il alors tard de commencer la lecture et l'analyse de notre héritage, comme produits socioculturels, à travers ces œuvres antiques ? Le déconstruire comporte un ensemble de risques méthodologiques ; l'approcher nous engage dans un travail de science et de passion. Nous ne prenons pas le critère linguistique comme élément fondamental de l'ethnique. De surcroît, comment se baser sur des ouvrages écrits en latin et en grec, étoilés de confusions et d'erreurs dans le traitement de l'africanité[3] ? Nous nous sommes alors fixé comme méthode d'interroger les critiques, les préjugés et les jugements de l'amazighité dans les œuvres nord-africaines. Les écrivains indigènes parlent aux Autres, expliquant ces univers étrangers. Cette entreprise est une tentative qui consiste à ramender l'historicité de la tradition écrite des Imazighen.

Cette aventure intellectuelle nous mène à formuler des conjectures et à rechercher une pensée à prouver à force de lire et de relire une série de productions, qui sont parfois opaques et alchimiques. Certes, les œuvres étudiées sont, en général, de portée religieuse, mythologique et morale. Autrement dit, notre propos n'est point d'écrire une histoire littéraire complète de l'Afrique ancienne, mais de dépoussiérer les œuvres des écrivains à partir de leur analyse[4]. Chaque auteur, en développant sa pensée, apporte une vision de l'Afrique du Nord, de ses traditions et de sa culture. Une lecture fractionnelle (par auteur) s'impose, et dans

---

[1] Dans cet essai, « africain » est synonyme d'« amazigh » et de « nord-africain ».
[2] Le mot Tamazgha, signifiant la vaste Afrique du Nord, peut sembler anachronique, voire étrange pour les lecteurs. Cette conscience d'appartenir à cet univers est présente chez les auteurs étudiés, et quand nous utilisons ce terme, c'est pour déterminer l'appartenance spatiale, mais surtout ces traits historiques et culturels communs au sud de la Méditerranée.
[3] Le Conquérant, le Colon et le Militaire sont les différents voyageurs qui, à travers les siècles, visitent l'Afrique du Nord, et par voie de conséquence leurs récits seront relativement loin de toute représentation objective.
[4] Notre méconnaissance du latin et du grec explique pourquoi nous nous inclinons dans ces études à travailler sur les traductions des auteurs africains, et parfois l'absence de traduction française de quelques auteurs nous incite également à nous appuyer sur des textes traduits en anglais ou en castillan.

chaque épisode nous privilégions l'étude de l'œuvre en question, tout en la reliant à la tradition locale.

Nommer nos « auteurs » est en soi une tâche difficile : faut-il les nommer selon la tradition française ou la latine ? Dire Priscien ou Pricianus ? Quelle forme paraît-elle adéquate à défaut de l'appellation autochtone proprement dite ? Nous avons une littérature citée et nommée, mais effacée, qui se réfère justement à la réalité nord-africaine, autrement dit à partir de cette essence « digressive » le pauvre continent offre généreusement des auteurs à l'Occident pour lui dire dans son expression des pensées rarement comprises.

Nous nous sommes proposé, dans ces diverses analyses, de saisir les traces que la culture africaine a eues sur le développement de la pensée aliénée chez ces auteurs ; de même il nous a paru opportun, afin de mieux les déconstruire, d'adopter une vision qui accompagne chronologiquement les œuvres. Les textes traduits du latin ou du grec sont fondamentalement présentés en version française. Les citations choisies seront parfois longues, de nature anthologique et fréquentes : elles méritent de figurer dans l'analyse, dans un esprit mêlé de découverte et d'objectivité analytique. Le lecteur découvre les textes (fictifs, philosophiques et religieux) dans ses rapports à la culture nord-africaine. Point de meilleure expression de cette tradition pour le lecteur attaché à l'objectivité que de laisser les auteurs 'parler longuement', et il nous revient juste de commenter, d'accompagner et d'éclaircir le balbutiement de leurs pensées. Il aurait été idéal de traduire ces extraits vers l'amazigh. Dans ce cas, il y aurait une sorte de réappropriation de la pensée ancienne, et par là une mise en scène des traces de l'identitaire dans les textes. Grâce aux corpus cités et analysés, les lecteurs seront à même soit de les relire, soit de rechercher d'autres aspects intéressants de la représentation de la tradition africaine.

Ce travail montre jusqu'à quel point la culture propre à l'Afrique du Nord est présente dans la réflexion de ses parlants, bien que ces derniers choisissent de l'écrire dans l'expression des Conquérants, et combien leurs contributions sont aussi monumentales que généreuses dans l'histoire de l'humanité. Les langues de prestige « importées » ou bien « imposées », en l'occurrence le grec et le latin, se mêlent aux langues locales. Les œuvres africaines, produit d'une fusion des éléments autochtones et étrangers, offrent alors un style particulier et une vision complètement nouvelle au regard de la littérature romaine. Quelle part a-t-elle l'amazighité dans un tel héritage ? constitue la question qui gère cet essai. La langue des auteurs-penseurs est celle qui est en vogue dans leur pays et dans leur temps, mais ils ne peuvent échapper au fait d'emprunter à la langue parlée dans leur environnement et famille. Ils font divers usages du latin : ils rajoutent des mots étrangers, enrichissent d'autres en les investissant de sens inédits, voire utilisent des

barbarismes[1]… Tout cela est fait dans le but d'arriver à exprimer leur pensée singulière relevant d'un background différent.

Dans cet essai, rien ne nous autorise à traiter des défauts des historiens vu la complexité de l'histoire de l'Afrique du Nord. Mais, une question demeure encore insoluble : Pourquoi les chercheurs autochtones fuient-ils cet héritage et se fient-ils aux thèses des orientalistes ? Par commodité ? Par désengagement « neutre » ? Par paresse ? Cette allergie à approcher le propre semble non seulement incurable, mais surtout dévastatrice de la culture. Comment faut-il nommer cette tendance à fuir l'étude de sa propre culture ? Le complexe d'être soi-même, de se reconnaître dans la tradition ? Est-ce là un péché, une cécité ou une peur de se connaître ? Cette aliénation, nous allons la voir à travers cette étude, est continûment millénaire.

Ici, nous allons présenter un ensemble d'auteurs, rarement définis comme autochtones, qui traitent directement ou indirectement de la tradition nord-africaine, et collaborent amplement au rayonnement de la littérature latine. Certes, les historiens, par mégarde à l'africanité, tendent à réduire abusivement son importance dans les lettres lors de la présence romaine. On parle justement des univers punique, néo-punique, hellénique, romain, phénicien… et d'un monde qui réunit tous ces ingrédients « civilisés », mais point de l'espace indigène influent. Pourquoi ces auteurs latinophones sont-ils considérés inférieurs aux auteurs occidentaux latins, païens et chrétiens ? Quelle part apportent les enfants de la marge à l'Empire ? D'habitude, les textes parlent de l'influence des Grecs, des Orientaux, des Espagnols, des Gaulois, mais point des Nord-Africains.

Cette recherche a suscité peu de critiques, étant présentée sous forme d'articles ou de communications. Nous espérons qu'elle fera date, une fois refondue, corrigée et revue. Elle peut englober des erreurs et des fautes, par mélecture, dont la nature et la portée nous auraient échappées. Le seul souci : pour suppléer aux chroniques latines et grecques sur les autochtones, à l'exception des fictions de *l'Enquête* (Homère) qui déterminent la tradition, nous croyons être toujours judicieux de nous rabattre davantage sur les œuvres de théologie, d'historiographie et de création qui traitent des différentes coutumes « barbares ». De ces œuvres le lecteur tire assez d'indications pour reconstruire quelques traits définitoires de l'Afrique.

[1] D'ailleurs, les manuels d'histoire tiennent généralement plus de la langue « punique », de l'hébreu, du grec et du latin, moins du libyque, et nullement d'autres dialectes amazighs. Ces langues étrangères, d'expansion séculaire sur le sol nord-africain, doivent présenter des systèmes d'inspiration locale où la langue amazighe est nodale, comme c'est le cas de nos jours avec l'arabe dialectal.

Enfin, cette enquête entend prendre de la distance vis-à-vis de l'Occident et de l'Orient, et se placer dans l'Ici. Nous fournissons au lecteur un essai sur la pensée nord-africaine comme instrument de travail qui servirait plus à initier qu'à développer exhaustivement des hypothèses et des vérités sur les œuvres et les auteurs. Nous voulons suivre, tout au long de cette analyse, du plus près possible, la tradition autochtone chez ces écrivains, tout en essayant d'éviter de plaquer, par anachronisme, une vision moderne sur la pensée d'un écrivain antique, et de ne pas s'attacher au *comment* ils ont enrichi la langue des Autres, mais plutôt d'expliquer comment ils ont utilisé *autrement* leur propre culture. Bien qu'il y ait risque de fausser leurs contenus, idées et rêves, nous croyons que le défi est intéressant à entreprendre.

INTRODUCTION :

LA LITTÉRATURE ANCIENNE DE L'AFRIQUE DU NORD

« […] plus les Etats sont multipliés, plus les grands hommes sont nombreux : ils sont plus rares à mesure que le nombre des Etats diminue. […] l'Afrique nomme ses Massinissa, ses Jugurtha, et les capitaines que la république de Carthage a nourris dans son sein ; et cependant ces illustres guerriers sont bien peu nombreux en comparaison avec ceux que l'Europe a produits ».
(Machiavel, *Le Prince*, p.116)

I

Le lecteur d'un ouvrage intitulé « *Introduction à la littérature ancienne de l'Afrique du Nord* » ne découvre pas totalement la tradition amazighe, mais il sera justement incité à se demander : Qu'est-il au fond de cette tradition ? Pourquoi littérature, et non pas culture ou civilisation ? Comment la langue autochtone (propre) ne peut-elle pas être la langue d'une littérature consacrée et universelle ? Cette littérature a-t-elle un caractère singulièrement prononcé pour être vue comme nationale (ethnique) ? Pourquoi parler de l'Afrique du Nord et non pas du Maghreb[1] ? Pourquoi se contenter de dix siècles dans l'étude d'une telle tradition deux fois millénaire ? De même, peut-on élaguer les préjugés qui font l'histoire connue de ce bout du monde, où les intérêts des Autres priment souvent sur les propres ? Pourquoi parler justement de la vie et des œuvres d'auteurs indigènes pour signifier l'identité collective, inhérente à cette littérature ?

Le terme « berbère » est délibérément évité dans cet essai : il est à rapprocher de « barbare » et d'une pléthore de préjugés à déconstruire. Ce travail, qui se veut ambitieux, fruit de deux décennies de lecture, de recherche et de réflexion entend l'annuler ou le neutraliser. Il entend aussi voir de près les monuments et les écrits amazighs qui nous sont parvenus dans une expression ou dans une autre, depuis l'Atlas jusqu'à l'oasis de Siwa. Il s'agit d'un travail, fort probablement utile pour se

[1] A ce propos, les dénominations « Afrique du Nord », « Maghreb », « Imazighen / Berbères » sont jusqu'à nos jours *définies* par les étrangers (colonialistes, orientalistes…) Par contre, « Tamazgha », conception propre, se trouve être la plus adéquate, forgée par les autochtones, mais parfois considérée, à tort, une notion *subjective* et *idéologique*.

découvrir, ayant pour visée de déconstruire et de restituer cette culture tellement *ignorée* par l'histoire.

Il y a trop d'idées préconçues dans l'esquisse de l'histoire des Imazighen. Leur identité échappe à toute construction critique. Que faire dans cet essai, sinon citer, d'une part, les auteurs qui émergent de cet espace et en parlent, et de l'autre des hypothèses courantes autour de l'être nord-africain. Aux lecteurs avisés de revisiter les sources et de les remettre en question. L'histoire devient un champ miné où les vérités éclatent plus facilement que les fables et les contre-vérités si ancrées dans les visions occidentale et orientale.

Certes, la vie et les œuvres de ces grands hommes ne sont qu'un prétexte pour déconstruire l'identité *commun*e dans ses manifestations intellectuellement subjectives. Si toutes les cultures se ressemblent et se valent, toutes laissent des traces significatives, et combien importantes pour toute l'humanité. Les cultes méditerranéens connaissent différents chocs sur la rive sud. Ces chocs sont de différentes natures et contenus. La tradition nord-africaine, née amazighe, se fait un mouvement culturel à travers les siècles, depuis la nuit des temps, sur une terre méditerranéenne. Les noms des auteurs sont envisagés comme appartenant à leur espace ; leurs origines sont plus des racines géographiques que l'incertain arbre généalogique. Autant on affirme qu'il existe deux types de l'Amazigh *archaïque*, autant on s'interroge :

> « Quel fait permettait d'établir cette distinction sinon une différence dans les genres de vie, née elle-même des conditions géographiques et par conséquent de la localisation de ces peuples ? »[1]

Et le même Gabriel Camps de citer d'autres sources pour affirmer que ce monde est habité par des sédentaires (Libyens) et des nomades (Gétules)… Il y a aussi cohabitation entre cultivateurs et chasseurs, entre céréaliculteurs et transhumants dans ce vaste espace. Tant d'oppositions sont présentées pour expliquer cette indéfinition, juste parce qu'il est question d'imprécisions scientifiques et de calculs « subjectifs ».

Par ailleurs, ces Imazighen sont-ils originaires du désert ? Qui sait ? Par exemple, Stéphane Gsell est catégorique : il n'y a « aucune preuve de la présence d'ancêtres des Berbères dans le Sahara ».[2] A l'instar de l'ethnique, la géographie de l'Afrique demeure non seulement à la fois inconnue et imprécise, mais surtout conçue par l'imaginaire occidental ou oriental. L'Amazigh est un souffre-douleur de l'Occident et de l'Orient. Salluste, Strabon, El-Bekri esquissent, à leur manière, un pays

---

[1] Gabriel Camps, *Les Berbères, mémoire et identité*, coll. Babel, Actes Sud, Barzakh, Le Fennec & Elyzad, 2007 (1980), p. 37.

[2] S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, tome V, (*Les royaumes indigènes, organisation sociale, politique et économique)*, Librairie Hachette, Paris, 1927, p. 5.

doté d'un climat et d'une organisation tout à fait fictifs, fruit de l'imaginaire du visiteur étranger.

Cette tradition est probablement le fruit d'un homme indéfini, et résistant par sa langue, sa culture, sa conception de la société, son droit, son économie, son architecture et tant d'autres formes d'organisation à l'Occupant. La mémoire ne s'efface pas alors, et il revient à l'histoire d'être fixée. Les anthropologues et les historiens avancent diverses thèses sur l'Afrique du Nord, citons les dernières découvertes d'Ifri n Amar à Afsu (Nador, Maroc) et la nouvelle remise en question de la datation fixée à environ 175 000 ans. Parmi ces hommes dits « pères » de la culture autochtone, on cite souvent l'homme de Mechta el-Arbi, en un mot l'homme qui erre sur les rives de la Méditerranée sud, ensuite il y a au VIIe millénaire le type capsien connu comme Protoméditerranéen ou Protoberbère, qui fonde la culture nord-africaine ancienne[1]. Strabon verra dans les Imazighen les fils d'anciens Indiens, Hérodote parlera de Troyens, Procope de Cananéens, natifs d'une île mystérieuse, Atlantides… Cette indéfinition, fruit d'une imagination démesurée, est toujours en vogue auprès des chercheurs qui s'ingénient à voir les aïeux premiers venus d'ailleurs, ils ne sont pas nés Africains, et par là toute conquête, invasion ou domination est légitime : le sol est sans maître de droit, et la domination revient au plus puissant.

Mémoire indélébile d'une civilisation préhistorique malgré les conquêtes successives, l'amazighité constitue l'identité millénaire de l'Afrique du Nord, alliant coutumes et mémoire, rites et légendes, valeurs et symboles, écriture et oralité. C'est sur leur propre peau que les premiers Nord-Africains commencent à écrire, en signe de préservation du signe identitaire (tatouages). En outre, c'est dans ce sens que « écrire » et « accoucher » appartiennent au même signe « aru ». Probablement, d'autres espaces sont utilisés pour cet acte aussi familier que suprême de l'écriture :

– inscriptions sur la pierre, notamment dans les grottes, lieux de résidence, et dans les tombes, lieux du repos éternel ;
– signes sur le bois et la peau, matériaux de fabrication des ustensiles.

Ne reste-t-il pas de papyrus où légendes et mythes des règnes anciens sont rapportés ? Quelle main les a faits disparaître ? Si l'écriture est tributaire de l'espace sacré, il devra bien y avoir des œuvres dans les temples païens.

---

[1] Gabriel Camps, *op.cit.,* « Préhistoriens et anthropologues sont aujourd'hui d'accord, pour reconnaître chez Homo Sapiens, au Maghreb, deux types humains qui contribuèrent à la formation du groupe berbère. Le plus ancien, lui-même vraisemblablement issu d'un type plus archaïque auteur des industries dites « atériennes » est l'Homme de Mechta el-Arbi, dit aussi Mechta-Afalou. C'est un homme voisin du Cro Magnon d'Europe » (p.12).

Concernant les courants de pensée nés en Afrique, il y a également le même effacement ou une altération bien structurée. Pourquoi faut-il continuer à considérer l'école cyrénaïque (Hégésias, Aristippe, Théodore, Callimaque, Carnéade, Eratosthène…) comme une école totalement hellénistique, qui n'a rien à voir avec la culture africaine ? Que dire au juste de la tradition de ces « pillards incorrigibles », « turbulents indigènes » et « pirates » au regard des colonisateurs ? Que reste-t-il de ce peuple « à la langue barbare qu'on ne comprend pas »[1]? Le tragique pour l'être autochtone se trouve dans le regard des Conquérants qui ont généralement vu dans l'espace africain l'inconnu marié à l'infini, dans son génie l'imitation des Autres[2], dans ses divinités la manifestation de dieux plus importants et lointains[3], dans son nom l'absence de nom[4], dans sa saga une basse extraction, dans sa liberté de l'arrogance, dans sa résistance de la violence, et dans sa langue l'insigne du barbare total. Muni seulement de tradition orale, le Nord-Africain ne se lasse pas d'imiter ou de reproduire les Autres « qui écrivent » ou d'emprunter des idées car il est tout simplement incapable de créer ou d'inventer. En général, il n'a pas d'influence sur les Autres, il se plaît dans sa quête de l'acculturation, étant l'objet de toutes les influences.

Selon les manuels d'histoire littéraire, les auteurs africains sont simultanément éloquents et médiocres, authentiques et imitateurs, vagues et profonds, simples et complexes… Que dire de cette énumération d'oppositions insignifiantes ? Nous n'allons pas suivre ces caractérisations oxymoroniques du simple fait que ces écrivains développent non seulement le complexe d'être soi-même tout en s'exprimant dans la langue du conquérant (fort attrayante), mais plutôt la voie / lecture de cette production à la lumière des problématiques posées. En Afrique du Nord, la haine de Rome remplace fort probablement le ressentiment de Carthage dans le cœur des indigènes. Étant un Empire violent, Rome est haïe dans divers points de la Méditerranée. Cette

[1] *La Bible*, Esaïe 33,19 : « Tu ne verras plus le peuple audacieux, le peuple au langage obscur qu'on n'entend pas, à la langue barbare qu'on ne comprend pas. »

[2] A titre d'illustration, nous avons Robert Cornevin qui affirme : « des réalisations de génie rural, hydraulique notamment, sont à mettre à l'actif de l'administration romaine » (*Histoire de l'Afrique, des origines au XVI e siècle,* tome 1, Payot, 1962, p. 177).

[3] Les textes répètent que les Imazighen empruntent les grands dieux aux Egyptiens, Grecs, Phéniciens, Romains… !

[4] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Dubochet, édition d'Emile Littré, Paris, 1848-1850, in www.remacle.org/ bloodwolf/ erudits/ plineancien/ livre5.htm (consulté le 12/12/2010)

« L'Afrique a été appelée Libye par les Grecs, et la mer qui la baigne, mer Libyque ; elle a l'Egypte pour limite. Aucune région ne présente moins de golfes ; les côtes s'étendent obliquement sur une lignée prolongée à partir de l'occident. Les noms de ses peuples et de ses villes sont, plus peut-être que ceux d'aucun autre pays, impossibles à prononcer pour les étrangers ; et d'ailleurs n'habitent guère que des châteaux. » (Livre V, 1)

répugnance est tout autant universelle ; une résistance multiple se décuple partout. Pourtant, cette opposition à l'altérité ne procrée pas une réelle conscience de soi chez les Nord-Africains.

Sur le plan méthodologique, cet essai classe les penseurs nord-africains en philosophes « à part » et différents de la tradition helléniste, en écrivains originaux, se plaçant en marge de la tradition gréco-latine. Le classement en écrivains majeurs et écrivains mineurs, tout comme en penseurs chrétiens et penseurs hérétiques, relève de notre démarche. Ce travail ne prétend point être un texte d'histoire, non plus une histoire littéraire exhaustive. Du religieux, du social, du militaire et de l'économique, nous n'allons analyser que les éléments qui servent ce système d'oppositions : local *vs* extérieur, religieux *vs* profane, propre *vs* étranger. En fait, cet essai ne peut pas narrer tous les faits littéraires et artistiques de l'époque, il tend plutôt vers la réflexion sur l'histoire africaine – mise dans des systèmes qui renient son identité historique. Il approchera, par exemple, l'œuvre intellectuelle de Juba II, mais point ses œuvres politiques de gouverneur romanisé et Romain ; les écrits de saint Augustin pour y chercher les marques culturelles, mais point sa réflexion religieuse. Les citations vont être utilisées abondamment pour rendre l'idée claire.

Certes, il n'est pas douteux que les réflexions de ces écrivains anciens soient inadéquates ou imparfaites pour l'esprit moderne. Il ne faut pas oublier, pour autant, que ces penseurs font partie de la tradition. Et si pensée et discours nord-africains sont à fonder, c'est bien à partir de leurs œuvres qui, par anachronisme, nous paraissent loin de l'identité africaine. Elles révèlent explicitement la domination romaine à tous les niveaux ; cette maîtrise devient tradition dans un système impérial qui refuse l'exception, la marge de liberté et la différence.

La définition de l'identité ethnique passe évidemment par des explications fantaisistes car des couches historiquement explicables sont interposées pour demeurer inaccessibles à tout chercheur, et rendent difficile toute tentative d'interprétation. L'identitaire est dit varié, variable, voire indéfini. On nomme erronément les autochtones Gétules, Berbères, Libyens, Maures… pour dire leur diversité, et de là l'impossibilité à former une unité identitaire. Lire la tradition, ayant en vue une définition logique et historique, dérange tant de têtes fières, amnésiques et donquichottesques, et la définition de l'identitaire se base finalement sur la confusion.

Face au monde déchiré des Nord-Africains après la chute de Carthage, la romanité trouve toute la primauté imaginable et possible. Elle collectionne les victoires sur l'identité ethnique locale. Par conséquent, le propre est délaissé, discrètement utilisé dans les œuvres ; il n'y apparaît que de façon implicite. La première serait la civilisation face à la seconde qui ne peut point se détacher de la barbarie.

II

Au regard des historiens, l'espace nord-africain n'est pas un espace proprement dit ; il englobe deux mondes où règnent la division, l'hétérogénéité, l'impureté et le désordre. Il est également à saisir dans ses oppositions : civilisé / non civilisé, organisé / anarchique, plus récemment « makhzen » / « siba », « utile » / « inutile »... L'éternelle tribu se retrouve en face des systèmes externes qui, par l'effet d'une cohabitation ou d'une opposition, présentent des arguments pour que la colonisation soit continûment légitimée et renouvelée dans ses formes. Et Gabriel Camps de décrire cette coexistence trouble entre la tribu et Rome :

> « [...] cette Afrique romaine, si glorieuse dans son architecture urbaine, son réseau de voies entretenues, son *limes* qui permettait de contrôler les marges steppiques ou sahariennes, dissimule un autre monde qui nous échappe en grande partie, celui des tribus qui à l'intérieur même des provinces et encore plus à l'extérieur, au-delà des *limes* sont restées dans leur « barbarie », en dehors de l'ordre romain. »[1]

Cela montre clairement que le choix de la barbarie est en soi, au regard des Occidentaux, une revendication identitaire. Cette schématisation simpliste a été reproduite depuis *l'Enquête* d'Hérodote[2], et ce dernier de répertorier, dans son imaginaire de voyageur sourd-muet, les tribus, une après l'autre, dans un schéma préétabli à partir de préjugés. En outre, le déplacement de ces tribus est solidement lié à la présence étrangère. Face aux Occidentaux (Grecs, Romains, Vandales) et aux Orientaux, les mouvements sont immédiats en quête de salut et de survie, et au désert et aux montagnes d'abriter *positivement* l'amazighité, et par conséquent la déstabilisation s'avère manifeste dans la définition spatiale, par les présences successives de l'Autre.

Qu'est-il du chronologique dans un espace si compartimenté par la Conquête et la Résistance ? Que dire de la thèse préhistorique de l'origine amazighe, définissant cette ethnie en tant qu'elle descend, nous répétons, de deux éléments : du type Mechta el-Arbi, et du type Capsien (protoberbère) ? Gabriel Camps va plus loin, risquant d'avancer des statistiques plus ou moins scientifiques : « Dans la population actuelle, 3% des sujets seulement conservent des caractères de l'Homme de Mechta el-Arbi. »[3] De tels propos tournent en dérision l'objet d'étude dans la définition spatiale, et que dire du démographique ?

---

[1] G. Camps, *op.cit.*, p. 27.

[2] A l'analyse d'un auteur nord-africain, il est toujours utile de se poser la question suivante : A-t-il bien lu Hérodote, le père de l'archétype amazigh ?

[3] G. Camps, *op.cit.*, p. 13.

Pour préciser les origines des premiers Nord-Africains, il y a deux tendances générales qui prétendent marier science et histoire :
–Ils sont des autochtones de l'Afrique du Nord par l'existence de vestiges millénaires ;
–Ils sont des étrangers qui arrivent en Afrique, de l'Est ou du Nord, pour former un melting pot[1] de Gétules et Libyens en tant que natifs, et de Mèdes, Perses, Arméniens[2], Grecs, Phéniciens, Romains, Byzantins, Vandales, Arabes…

Une troisième hypothèse est avancée, conforme au rêve d'Hérodote, rattachant l'amazighité à l'Ailleurs mythique. Parfois, on avance que les Imazighen sont de l'Orient, petits-fils damnés et bannis par leurs Pères à cause de leurs délits indélébiles. Ils seraient à l'image d'Adam le pécheur. Parfois, on avance un autre espace, celui des Iles mystérieuses : les Nord-Africains sont les petits-fils des habitants des Atlantides. Et qu'est-il du Nord, et du Sud ? En général, il n'y a pas de référence à l'identitaire ancré dans le hic et nunc. Seule l'indétermination continue à définir le propre.

Par ailleurs, la paternité des Imazighen sur les Egyptiens demeure une question posée dans l'histoire moderne. Il ne nous revient pas d'y répondre, non plus de lui donner trop d'importance. Il y eut des Pharaons, tout comme des Empereurs, de descendance libyque, maure ou numide, encore des mercenaires au service des Egyptiens, tout comme des campagnes militaires emmenées par les Pharaons contre les Libyens en vue d'avoir butins[3] et prisonniers... Les mines d'or du désert libyque sont d'une grande importance pour la dynastie[4]. Ce qui intéresse le plus les Pharaons est sans doute le profit, et ils ne pensent jamais à occuper les terres nord-africaines.

Ces origines sont nées dans la mythographie sous forme de récits de toute forme et de toute nature. C'est toujours le vieux Hérodote (V[e] siècle avant J.-C.) qui divise les Nord-Africains en plusieurs catégories, collant à chaque sous-type une infinité d'adjectifs souvent péjoratifs,

---

[1] G. Camps, *op.cit.* « Pourquoi faut-il qu'un phénomène anthropologique, qu'il soit physique ou culturel, ne puisse exister que par le jeu de mystérieuses « influences » ou de brutales « invasions » sinon de puissantes « migrations » ? » (p.11)

[2] C. de Ségur, *Œuvres Complètes*, tome II (L'histoire romaine), Libraire-Editeur Alexis Eymery, Paris, 1828

« L'Afrique, d'abord occupée par les Gétules et les Libyens, peuples sauvages, devint, dit-on, la conquête d'Hercule. Son armée était composée de différents peuples venus de l'Orient. Après sa mort, les Mèdes, les Perses et les Arméniens se partagèrent le pays. Les Perses, se mêlant aux Gétules, s'établirent près de la mer, et prirent le nom de Numides. Les Mèdes et les Arméniens se joignirent aux Libyens, et portèrent celui de Maures. » (p. 50)

[3] VoirJosep Padro Parcerisa, *El Egipto del Imperio Antiguo,* historia 16, Madrid, 1989, p.54.

[4] Ibid., p. 118.

allant de l'herbivore à l'anthropophage. À leur tour, Salluste (Ier siècle avant J.-C.), saint Augustin, Corippe, Procope (VIe siècle), Ibn Khaldun (XIVe siècle) et tant d'autres brossent, plus ou moins, le même portrait du Barbare, Berbère, Numide, Maure, Nomade, Gétule, etc... Bref, les textes d'histoire disent qu'ils sont de tous les points de l'univers (Troie, Thrace, Yémen, Liban, Arabie, Europe du nord, Balkans, Atlantides, …), mais point de leur terre d'origine[1]. C'est là le complexe indélébile que les Imazighen entretiennent tout au long des temps avec l'identité ethnique. Là, encore, c'est la non-localisation qui les place dans le vaste univers.

De ces origines naît le problème de la culture nord-africaine : y a-t-il une culture locale proprement dite autonome ? La différence entre les traditions locales et les traditions émergentes de l'extérieur est accentuée par les circonstances sociopolitiques. C'est par sa dépendance, par son rattachement, dans une surdétermination altière, qu'on tente toujours de définir l'amazighité. L'étranger envahit l'autochtone jusqu'au point de le dominer, et de l'annuler :

> « En fait, la culture punique, qui survécut avec une forte vitalité à Carthage, fut une symbiose réussie et durable. Les villes de royaumes numide et maure sont autant de foyers de culture punique. […] pour les Libyens, c'est-à-dire essentiellement les Numides et les Maures, la « civilisation » ne pouvait être que punique, et l'assimilation fut telle que cette culture se maintient plus de trois siècles après la destruction de Carthage. »[2]

Gabriel Camps ira jusqu'à avancer que les iguelliden (Syphax ou Massinissa) se sentent « aussi puniques » suite aux différentes alliances entre les Nord-africains. Soucieux de ce qui est « vrai », l'historien se veut ici démiurge : il crée un monde qu'il explique non seulement par la filiation, mais aussi par une anachronie *expressive*. Du punique, du grec, du romain, du vandale, du byzantin, de l'arabe, de l'européen, en un mot, de l'Autre, c'est tout cela qui fait l'identité historique, mais point le local (numide, maure). N'avons-nous pas affaire à une déviance de la vérité historique dans tous les sens à propos d'un objet à définir, d'habitude défini par des analogies trompeuses ?

A l'instar de ces *genius loci*, de signification païenne, remplacés par des saints chrétiens, les éléments définitoires de la culture locale sont remplacés par d'autres traits étrangers. Cette substitution « civilisatrice »

---

[1] Gabriel Camps, op. cit. « Tour à tour ont été évoqués l'Orient pris globalement (Mèdes et Perses), la Syrie et le pays de Canaan, l'Inde et l'Arabie du Sud, la Thrace, la mer Egée et l'Asie Mineure, mais aussi l'Europe du Nord, la péninsule Ibérique, les îles et la Péninsule italiennes… Il est sûrement plus difficile de rechercher les pays d'où ne viennent pas les Berbères ! » (p. 11)
[2] Ibid., p. 20-21.

est plus présente dans les villages et les villes. Quelle civilisation montraient les villes nord-africaines d'alors ? En plus des traditions locales, la culture imite celle des Conquérants après des décennies, voire des siècles, de refus[1] et de résistance :

> « Les rues et les places de Carthage étaient larges et alignées, bâties avec uniformité et symétrie, comme bâtissent les peuples civilisés. [...] on avait le genre d'industrie des peuples civilisés et la population s'élevait peut-être à plus d'un demi-million d'habitants.»[2]

A l'encontre de l'industrie et de l'architecture urbaine, importées de Rome, qui sont une bénédiction pour le pays, les festivités locales sont une malédiction (pour les auteurs africains, notamment saint Augustin). Carthage produit des objets de luxe, et elle offre aux citoyens des spectacles et des fêtes. Cela est valable même à la fin de la conquête romaine, et saint Augustin en parle longuement dans son autobiographie, insistant sur les traits culturels de l'époque, abordant les questions de l'art, de l'architecture et des industries, notamment celles des coutumes orgiaques qu'il dédaigne car elles rappellent le paganisme (culture propre), et s'écartent de tout idéalisme chrétien.

III

Y a-t-il eu de grands rois indigènes dans la tradition politique de l'Afrique du Nord ? Y a-t-il eu un système monarchique ancien ? Quels sont ces rois et ces princes, surtout ceux des parties occidentale et sudique, qui n'ont pas trouvé leur place dans l'histoire écrite ? Cette tradition existe bien avant Hannibal, Scipion l'Africain ou Carthage. Les historiens présentent dans leurs relations des noms illustres, à partir du Ve siècle av. J.-C., dépendants soit de Carthage, soit de Rome. Mais, n'y a-t-il pas eu d'« iguelliden » (rois) proprement libres et maîtres de la destinée de leurs tribus ou confédérations ou royaumes ? Les historiens ne peuvent préciser l'organisation politique de ces royaumes, ni leur

[1] La coutume romaine était simple envers les peuples amazighs : les indigènes n'ont le droit ni de résister ni de remettre en question la puissance coloniale.

Voir Montesquieu, *Œuvres complètes, Grandeur des Romains*, tome VII, Libraire Garnery, Paris, 1822.

« Leur coutume étant de parler toujours en maîtres, les ambassadeurs qu'ils envoyaient chez les peuples qui n'avaient point encore senti leur puissance, étaient sûrement mal traités ; ce qui était un prétexte sûr pour faire une nouvelle guerre. » (p. 67)

[2] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, tome 2, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1904, p. 21.

nombre, ni leur maîtrise des Maures et des Numides, surtout lors de la seconde guerre entre Carthage and Rome (218-201 BC.)[1].

Au demeurant, cette précision historique du fait africain / amazigh se fait toujours par rapport à l'Autre. C'est par rapport aux Phéniciens et aux Grecs que se précise la destinée politique et institutionnelle de la vieille Carthage. En outre, ces rois passent inexorablement par un acte double de la trahison vis-à-vis d'une partie (étrangère), notamment vis-à-vis de leur peuple, avant de se convertir en grands rois, autrement dit rois résistants. Massinissa, Juba, Bocchus, Jugurtha et tant d'autres rois et chefs offrent le même schéma historique. Cette trahison des siens est claire dans l'histoire du premier aguellid, Naravas, rapportée comme récurrence obligatoire chez les autres souverains.

Les manuels ignorent beaucoup d'un tel personnage. En fait, il n'est reconnu par l'histoire que dans son rapport contradictoire à la civilisation carthaginoise.

> « […] Naravas who, during the Libyan revolt against Carthage after its first war with Rome (241-237 av. J.-C.), defeated to the Carthaginian side and employed his cavalry to great effect in assisting in the suppression of the revolt. For this he was rewarded by marriage to a daughter of the Carthaginian general Hamilcar Barca. »[2]

Puis, il trame la rébellion contre les Carthaginois[3]. Flaubert transcrit ainsi le nom du suffète, « Narr'havas, prince des Numides »[4]. Quelle est la transcription correcte de ce nom illustre ? Qu'est-il de sa forme locale ? Naravas incarne, en un mot, les bons services d'un chef ou d'un roi amazigh offerts à l'Occupant avant d'être récompensé, une fois la Victoire réalisée, par le bannissement total. Les manuels d'histoire ne

---

[1] R.C.C. Law, "North Africa in the Hellenistic and Roman periods, 323 BC to 305 AD", p. 148-209, in J.D. Fage, Roland Anthony Oliver, *The Cambridge history of Africa : from 500 to AD 1050*, vol.2, Cambridge university press, 1986, p. 177.

"We first hear of 'kings' among the Numidians and Mauri in 406 BC., when they appear among the allies providing forces for the Carthaginian army. But there is no indication in our source of how many of these kings there were, or how large were their kingdoms."

[2] Ibid., p. 179.

[3] P. C. F. Daunou, *Cours d'études historiques*, vol. 16, Firmin Didot Frères, Paris, 1847

« Naravas, élevé par des sentiments de crainte et de respect pour Carthage, conçut la pensée de trahir ses propres concitoyens. Il se présente, accompagné de cent hommes, au camp d'Amilcar ; et, pour dissiper les soupçons que sa démarche inspire, il laisse à l'entrée ses armes, son cheval, son escorte, et se jette avec confiance au milieu des gardes avancés. Admis à l'audience du général, il offre ses services et ceux de deux mille guerriers qui sont à ses ordres : il persuade si bien, et on l'écoute avec tant de plaisir, qu'Amilcar n'hésite point à lui promettre sa fille en mariage […] Alarmés de cette défection, les chefs des mercenaires réunirent leurs trois armées en un seul corps. Amilcar les vainquit toutes trois ensemble par son habileté, par la force de ses éléphants, et par la valeur de Naravas. » (p. 254)

[4] Flaubert, *Salammbô*, Garnier Flammarion, Paris, 1964, p. 53.

précisent pas les régions sur lesquelles Naravas gouverne, non plus de quelle dynastie numide il est l'aïeul.

La Cité, espace institutionnalisé de la dite civilisation, est création des étrangers. Indignes et rustres, les autochtones sont dits incapables d'en créer une seule, à l'encontre des colons qui sont vus comme une communauté raffinée et culte. Si la Pentapole (Cyrène, Ptolémaïs, Taucheria, Bérénike et Apollonia) est qualifiée de grecque[1], Tripoli (ou Oea)[2] est connue comme phénicienne. Certes, si Cyrène est la capitale de la philosophie et des arts, Carthage est, politiquement parlant, l'âme de l'histoire locale. Cette capitale de l'Afrique est née sous forme de *mythe* comme si elle était l'œuvre d'un roi divinisé. Peut-être faut-il la rapprocher de son bâtisseur Carkhêdon de Tir ou de la légende de la belle et vierge Didon qui fonde la ville[3]. On répète que c'est bien Carthage qui fait intégrer l'Afrique du Nord dans les règles urbanistiques de la Cité, dans un premier temps, dans l'influence orientale (phénicienne), et dans un second temps, dans les règles romaines. Les spécificités locales sont totalement absentes ! Toutefois, sa fondation demeure inconnue, et s'accorder à en faire une partie proprement phénicienne s'avère une énorme aberration spatiale[4].

En général, l'occupation de Tamazgha n'est pas totale, elle est une tâche difficile pour les seigneurs carthaginois. La résistance locale est forte mais intermittente, rendant impossible les pénétrations étrangères. Elle dure plus d'un demi-siècle, se précisant confrontation à l'invasion depuis la côte, menée par des marins qui s'aventurent dans les plaines, les montagnes et les déserts. Néanmoins, la république de Carthage ayant des ennemis à l'intérieur (les tribus rebelles) et à l'extérieur (les légions romaines), connaîtra irréversiblement la chute, une fois l'alliance scellée entre les ennemis.

---

[1] Actuellement, ces cités se nomment : Shahat, Tolmeta, Tokra, Benghazi et Susa.

[2] Les trois cités sont Oea, Sabratha et Leptis Magna.

[3] Héritière légitime du trône de Tyr, Didon fuit la tyrannie de son frère Pygmalion qui assassine son mari. Elle débarque à Carthage vers 814 av. J.-C. La légende dit qu'elle met en fins morceaux une peau de bœuf pour délimiter l'emplacement de son royaume africain. La même structuration organise le récit d'Idris 1[er] qui, en fuyant les Abassides, arrive directement de l'Orient pour gouverner le Maroc entre 788-791 !

[4] Fortia d'Urban & Jean-François Mielle, *Histoire générale du Portugal : depuis les origines des Lusitaniens jusqu'à la régence de Don Miguel*, Libraires frères Gauthier et Cie, vol. 1, 1829.

« Les historiens ne sont pas d'accord sur l'origine de son nom, et les chronologistes ne s'accordent pas plus avec eux sur l'année de sa fondation. Cependant les uns et les autres conviennent que les Phéniciens, c'est-à-dire, des Tiriens, furent les premiers fondateurs de cette ville. » (p. 86)

IV

La première référence politique se situe au III[e] siècle avant J.C. C'est bien Mathô (…- 237 av. J.-C.) qui incarne l'africanité de Carthage. Il mène une grande résistance contre cette cité qui annule l'identité autochtone. Il combat, dans un premier temps, aux côtés des Carthaginois lors de la première guerre punique. Ensuite, il se révolte contre Carthage sur laquelle il remporte des victoires, et arrive même à l'assiéger. Trahi par le prince numide Naravas, il est capturé par les Carthaginois, puis exécuté dans des circonstances terribles.

Aux yeux des historiens, munis d'une vision étrangère, les rois africains apparaissent, en général, comme des caricatures, alliant force et dérision, enthousiasme et manque d'intelligence. L'aguellid est décrit comme un gouverneur hésitant, sans aucune politique propre, régnant sur une horde, des tribus « folles et sauvages ». Il dépend de diverses conjonctures qui déterminent son règne. Il n'a pas de projet pour institutionnaliser les structures de l'Etat ; il maîtrise une armée de paysans et de vieux mercenaires pour mener des guerres. Le roi n'est divinisé de son vivant, l'apothéose arrive avec sa disparition : on organise des cultes funéraires suprêmes en son honneur éternel. Cette vision est réductrice de l'Etat chez les Imazighen connus pour diverses formes d'organisation.

L'inscription découverte à Dougga en 1904 montre que le grand-père de Massinissa est bien Zilalsan, roi des Massyles. Ecrite en libyque et punique aux environs de 138 av. J.-C., elle est la dédicace sur un temple à Massinissa, où apparaît la généalogie de la dynastie massyle. Zilalsan règne en maître suffète à Dougga[1].

> « [Zilalsan] the ancestor of the royal dynasty of the eastern Numidian tribe of the Massylies, who flourished in about 250 BC., the title of sufet, which is the usual title of the chief civil magistracy in a Phoenician city."[2]

Les suffètes gouvernent les villes africaines, et le nombre de cette magistrature est important pour faire régner l'ordre dans les terres numides, maures et africaines. En outre, le roi nord-africain ne s'investit d'un tel pouvoir qu'après l'allégeance des tribus, notamment lors des moments de guerre ou d'invasion étrangère.

---

[1] Muhammad Fantar & Carles Vela i Aulesa, *Los fenicios en el Mediterráneo*, Enciclopedia del Mediterráneo, Icaria editorial & Cidob edicions, Barcelona, 1999.

« Zilalsan ejercicio él mismo el sufetado, tal como lo indica una inscripción bilingüe de Dugga actualmente expuesta en el museo del Bardo. Por otro testimonio epigráfico sabemos que en el siglo III a.C. también había sufetes en Volubilis, en Mauritania. » (p.136-137)

[2] R.C.C. Law, op. cit., p. 178.

Le fils de Zilalsan, Gaia, est le premier à s'approprier le titre d'« aguellid ». Il a un autre frère portant le nom d'Ulzasen. Gaia est le père de Massinissa, et de Massiva (décédé en 112 av. J.-C.). Il est nommé roi de la Numidie orientale. En effet, il est le dernier chef des Massyles, décédé en 208 av. J.-C.

Le plus puissant des chefs numidiens de l'ouest (les Massaessyles) est Syphax (décédé en 202 av. J.-C.)[1]. Son royaume a pour capitale Siga (Ain Timuchent). Durant la seconde guerre punique, il est l'allié des Romains. Par conséquent, il mène des guerres contre Gaïa, ensuite son fils Massinissa, fidèles alliés des Carthaginois. À la mort de Gaïa, il occupe la Numidie orientale. Et par son mariage avec Sophonisbe, la fille d'Hasdrubal Giscon, il se rapproche de Carthage, alors que le chef Massinissa change de camp : il s'allie aux Romains[2]. Ce qui reste de ce règne se trouve dans les musées, notamment le domaine de la numismatique[3].

Allié des Romains, Massinissa (238-148 av. J.-C.) mène de longues batailles contre les Carthaginois pour rétablir sa souveraineté sur les territoires occupés. Le royaume de Numidie connaît une grande ascension au moment où Carthage perd ses guerres, et connaît conséquemment une chute militaire et politique. « A partir de Massinissa, les souverains massyles vont s'efforcer de doter cette monarchie d'institutions plus solides. »[4] En 203 av. J.-C., Massinissa capture Syphax près de Cirta, déporté prisonnier à Rome où il meurt en 203 av. J.-C. Les Romains offrent alors à Massinissa le gouvernement des pays numides en échange de « grandes quantités de blé »[5]. L'aguellid

---

[1] Gabriel Camps, op. cit., « Trois figures berbères dominent la fin de la période carthaginoise et les débuts de la domination romaine : ce sont Syphax roi des Masaesyles, son compétiteur et vainqueur, Massinissa prince massyle et fondateur du royaume numide et Jugurtha, petit-fils de ce dernier. De la vie des autres rois numides ou maures nous ne connaissons que des bribes dans lesquelles les relations avec Rome constituent l'essentiel. » (p. 21-22)

[2] Vincent Serralda & André Huard, *Le Berbère, lumière de l'Occident*, Nouvelles Editions Latines, 1984.

Lors de la seconde guerre punique, le destin politique et militaire des Imazighen est confondant. « Scipion débarque avec deux légions, près d'Utique. Carthage, à l'abri de ses remparts, ne redoute pas un assaut, mais elle n'a pas d'armée valable et n'espère qu'en l'intervention des princes berbères. Or, Massinissa passe à l'ennemi en plein combat, et Syphax se contente de discuter un projet de paix avec les Romains. Scipion en profite pour surprendre et incendier les camps d'Hasdrubal et de Syphax, détruisant deux armées, tuant 40 000 hommes et gardant 5 000 prisonniers (203) » (p. 26)

[3] Gabriel Camps, op. cit., « Sur ses monnaies il porte, comme les rois hellénistiques, un diadème qui figurera encore, malgré ses défaites, sur les pièces de son fils Vermina, le seul prince numide de l'époque qui ait battu des monnaies d'argent. » (p. 22)

[4] Hédi Slim, Ammar Mahjoubi, Khaled Belkhodja, Abdelmajid Ennabli, *Histoire générale de la Tunisie : l'Antiquité*, tome 1, Sud Editions (Tunis), Maisonneuve & Larose (Paris), 2003, p. 147

[5] G. Camps, *op.cit.*, p. 23

unit alors les Massyles et les Massaessyles, proclamant que l'Afrique doit être gouvernée par les Africains. La conscience d'une telle unité nationale vient comme résultat de sa riche expérience de chef militaire aux côtés des Carthaginois et des Romains.

Les règnes de Massinissa et de Micipsa, fils successeur, se distinguent par ce qui suit :

> « – sur le plan culturel, d'être restés fidèles à l'héritage punique tout en ouvrant le pays à l'influence hellénistique ;
> – sur le plan politique, d'être restés fidèles à Rome [...], plus des vassaux que des souverains indépendants ;
> – sur le plan économique, d'avoir favorisé l'essor de la vie citadine et la circulation monétaire. »[1]

Le règne de Massinissa dure de 202 à 148 avant J.-C., et celui de Micipsa va de 148 à 118 avant J.-C. Dix ans après la mort de Massinissa, on édifie un temple pour son apothéose.

Notons également que Capussa, fils d'Ulzacen, règne en roi sur les Numides massyles. Il est également le neveu de Gaïa, et le cousin de Massinissa. Il est mort au combat avec Mazetullus.

Micipsa a deux frères : Manastabal et Gulussa. Il adopte ensuite Jugurtha trois ans avant sa mort. Mastanabal est le plus jeune fils de Massinissa. Il excelle dans les études helléniques, notamment la littérature et le droit. Il a eu pour fils Jugurtha et Gauda. Il est mort vers 140 av. J.-C., succombant à une grave maladie[2].

Fils aîné de Micipsa, Adherbal est roi de Numidie entre 118 et 112 av. J.-C. Il partage le règne avec son frère cadet Hiempsal et le cousin Jugurtha. Ce dernier tue Hiempsal vers 117 av. J.-C. à Thirmida, et assiège Adherbal dans Cirta avant de l'exécuter. Il les combat parce que les fils de Micipsa sont des alliés de Rome.

D'ailleurs, il faut rappeler que Gauda (106 – 88 av. J-C) est le père d'Adérabal, Masteabar et Hiempsal II. Il est demi-frère de Jugurtha. Il n'a pas la première place dans le testament de Micipsa. Quand Jugurtha mène des batailles contre la tyrannie romaine, Gauda se fait l'ami des Conquérants. Offensé par le général romain Metellus, il choisit alors de se mettre dans les rangs de Marius. Comme récompense, à la défaite de Jugurtha, il règne sur la Numidie dans la première moitié du Ier siècle av. J.-C., et meurt vers 60 av. J.-C. Selon Salluste, Gauda compose une histoire de l'Afrique en langue punique.

Quant au célèbre Bocchus, il gouverne la Maurétanie de 110 à 80 av. J.-C. Il aide son gendre Jugurtha, à mener des batailles contre les Romains. Après deux défaites contre Marius, il s'allie aux Conquérants,

---

[1] G. Camps, op. cit., p. 23-24.
[2] Voir Salluste, *La guerre de Jugurtha*, in *Œuvres Complètes de Salluste*, édition de François Richard, Garnier, Paris, 1933.

trahissant Jugurtha. Il lui prépare un guet-apens en 106 où l'aguellid patriote tombe, ensuite il le livre à Sylla. Pour le récompenser, Rome lui octroie le pays des Massaessyles.

Son fils Mastanesosus lui succède comme aguellid de la Maurétanie. Ce sont ses fils Bogud et Bocchus IIe qui lui succèdent à la tête de la Maurétanie romaine. Le règne de Bogud s'étend sur la Maurétanie occidentale, mais il est annexé par le terrible et jeune Bocchus (aguellid des Maurétanie centrale et orientale) qui, vers 38, rend de grands services à Rome lors de la conquête de l'Orient par Antoine. La mort de Bocchus IIe entraîne l'annexion de toute l'Afrique par Rome[1].

Considéré comme le dernier aguellid de Numidie, Arabion, fils de Massinissa IIe, s'allie au roi Juba Ier pour combattre César. À sa défaite lors de la bataille de Thapsus, il perd son royaume qui sera divisé entre Bocchus IIe (roi de la Maurétanie) et le chef romain Sittius[2].

De 85 av. J.-C. à - 46 av. J.-C., règne Juba Ier, le dernier roi de la Numidie orientale. Il succède à son père Hiempsal Ier. Lors de sa défaite devant César, il se suicide. Son royaume est nommé l'Africa Nova. Comme effet tragique sur le plan politique, commencent deux siècles (1er avant J.C., et le 1er) obscurs pour les Africains. On assiste à la chute des royaumes « paléoberbères ». Juba Ier mène une politique aventureuse qui « se solde par le rattachement du royaume numide à la Province d'Afrique, quant au royaume maure, la dynastie des Bocchus disparaît faute d'héritier. »[3] Rome commence alors à réconforter ses positions étatiques de domination totale, et à préparer l'expansion.

De tous les rois amazighs, Juba II (52 av. J.-C. – 23 après J.C.), dont le parcours est amplement étudié dans cet essai, a le statut de penseur érudit. Il partage avec son fils Ptolémée de Maurétanie le règne à partir de l'an 19. L'empereur est manifestement un allié fidèle de Rome, « mais encore il fit faire un grand pas aux indigènes dans la voie de la

[1] Michèle Coltelloni-Trannoy, « Hercule en Maurétanie : mythe et géographie », p. 41- in Claude Briand-Ponsart, & Sylvie Crogiez, (édit), *L'Afrique du Nord antique et médiéval, (mémoire, identité et imaginaire)*, Publications de l'université de Rouen, Rouen, 2002.

« La mort de Bocchus, en 33, voit cet ensemble énorme, allant de l'Océan à la frontière de la province d'Afrique, échoir au peuple romain, soit en vertu d'un testament de Bocchus (dont l'existence est loin d'être sûre), soit par vacance du pouvoir dans un royaume client sous contrôle romain depuis Massinissa : or, la Maurétanie occidentale n'a jamais fait partie des terres de Massinissa ni de ses descendants ; elle devrait donc échapper à la mainmise de Rome. » (p. 52-53)

[2] De Saint-Allais, *L'art de vérifier les dates des faits historiques*, Imprimeur de S.A.R. Madame, Paris, 1820.

« Dion Cassius fait mention de deux rois de Mauritanie, contemporains de Jules César et de son fils adoptif Octavien ; il nomme l'un Bogud et l'autre Bocchus. Il ne paraît pas possible que ce dernier, qui était roi de la Mauritanie Césarienne, soit le même qui remit Jugurtha à Sylla. » (p. 451)

[3] G. Camps, op. cit., p. 26

civilisation. »[1] Cette saga royale montre diversement de la dépendance continue vis-à-vis du Pouvoir étranger, dans une mécanique qui exhibe peu ou prou le travail de l'assimilation séculaire.

En général, depuis la chute de Carthage en 146 av. J.-C., Tamazgha tombe progressivement sous la domination romaine. En 74 av. J.-C., les cités de la Pentapole sont proclamées romaines[2]. En 40 av. J.-C., Jules César annexe la Maurétanie. L'espace africain, structuré en provinces, est retracé selon les règles romaines[3].

En 24, après la mort de son père, Ptolémée triomphe sur les Garamantes, et vainc le rebelle gétule Tacfarinas[4]. Cela est de l'agrément des Romains qui reconnaissent en lui un allié indéfectible. Il sera le dernier roi de Maurétanie : après avoir été exécuté par Caligula, son royaume sera annexé à l'Empire.

L'un des affranchis de Ptolémée, portant le nom d'Edémon, tente alors de venger son maître. Il organise une rébellion contre le général romain Claude, durant laquelle les troupes africaines sont décimées, et le pays se trouve totalement ravagé. En 42, le successeur de Caligula, Claude, scelle la paix avec les Maures, ouvrant un fractionnement provincial de l'Afrique du Nord.

> « [...] par le traité, la Mauritanie fut entièrement cédée aux Romains. Ce n'est, en effet, que peu de temps après, qu'on trouve la Mauritanie partagée en deux provinces, l'une nommée Mauritanie

---

[1] Jules Gérard, *L'Afrique du Nord*, E. Dentu éditeur, Librairie de la Société des Gens de Lettres, 1860, p. 55.

[2] Pierre Gouirand, *Aristippe de Cyrène, le chien royal : une morale du plaisir et de la liberté*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2005.

« Cyrène avait été promise, en 155 avant J.-C., aux Romains par testament par Ptolémée le Jeune qui régnait à ce moment là, Rome, qui avait proclamé la liberté des cités ne fut instituée héritière de la Libye qu'en 96 avant J.-C. à la mort du roi Ptolémée Apion et la Libye grecque fut réduite en province romaine en 74 avant J.-C. » (p.40)

[3] Dominique Arnauld, *Histoire du christianisme en Afrique : les sept premiers siècles*, Karthala, Paris, 2001.

« A l'intérieur de ces provinces la structure des collectivités était variable, de la colonie romaine (ville dont les habitants étaient citoyens romains) au municipe romain, municipe latin (villes aux privilèges variés et avec des charges plus ou moins fortes) et à la commune pérégrine (essentiellement indigène et corvéable à merci). » (p. 21)

[4] Tacite, *Annales*, in *Œuvres Complètes*, traduction et notes de J.L. Burnouf, L. Hachette et cie, Paris, 1859.

« Cette même année (17) la guerre commença en Afrique. Les insurgés avaient comme chef un Numide nommé Tacfarinas. » (II, 52)

Tacfarinas sert dans l'armée romaine. Il a des embrouilles avec Furius Camillus, le proconsul d'Afrique. Il se trouve écarté du corps militaire. Il est cité comme un chef de vagabonds et de brigands numides. Ce rebelle mène une résistance de plus de sept ans, entre 17 et 24, assiégeant les villes et s'attaquant à l'armée romaine. En s'enfuyant devant les armées impériales, il meurt dans la région de Tlemcen.

Tingitaine, et l'autre, Mauritanie Césarienne, d'après César, surnom commun à Claude et aux autres empereurs romains. »[1]

L'occupation romaine devient alors totale grâce à la scission. Les Romains exercent une politique d'expansion particulière : ils allient des tribus amazighes contre d'autres tribus alliées de Carthage. Utile et efficiente, cette stratégie de division réussit à faire disparaître les royaumes africains : les territoires sont occupés avec une grande facilité. Comment réagiront les autochtones devant cette politique d'assimilation ? Les tribus et les royaumes indigènes sont dispersés, et le peuple se trouve sous la colonisation. C'est bien Tacfarinas qui arrive à comprendre ce projet impérial. Mercenaire chez les Romains, il s'insurge contre eux pour mettre à bas l'occupation romaine qui entend expulser les autochtones vers le désert afin d'occuper les terres fertiles…

La fin de l'Empire de Rome est, de manière particulière, un affranchissement pour les Africains qui connaissent la venue d'un autre règne, celui des Vandales.

« Les deux siècles qui suivent l'irruption Vandale et la constitution du royaume de Geiséric, puis la reconquête byzantine, […] voient, en effet, un renouveau des traditions berbères du fait de l'affaissement de la latinité. »[2]

Comment se manifeste une telle Renaissance locale ? Les Vandales occupent le pays durant un siècle, de 439 jusqu'à 533, partageant avec les Imazighen la haine de l'univers romain. Cette alliance ne peut pas être expliquée, juste par la haine des Romains conquérants, par une seconde invasion...

En 535, l'Afrique est conquise par Bélisaire au profit de Byzance. Cette époque connaît des querelles internes ; elle met le continent dans un état de destruction totale, alors que d'autres guerres s'annoncent imminentes. La littérature des siècles VIe et VIIe (Fulgence de Ruspe, de Corippe et d'autres)[3], contemporaine de la conquête byzantine de l'Afrique, retrace alors des querelles sociales, théologiques et politiques

---

[1] De Saint-Allais, op. cit., p. 452.
[2] G. Camps, op. cit., p. 28.
[3] Yves Modéran, « De Julius Honorius à Corippus : la réapparition des Maures au Maghreb oriental », p. 257-285, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 147e année, n° 1, 2003.

« [cette époque est] un moment tout à fait exceptionnel d'abondance documentaire au Maghreb oriental, qui nous a laissé notamment, avec *la Johannide* du poète africain Corippus et la Guerre vandale de Procope, deux œuvres extrêmement riches consacrées à l'Afrique des années 530-550, écrites par deux témoins directs, pourvus de deux regards bien différents, puisque Corippus était un Africain et que Procope venait de Constantinople. » (p. 258).

importantes – où le christianisme et les différentes hérésies tiennent un rôle prépondérant dans la construction culturelle de la région.

Pour les siècles suivants, en plus des vicissitudes internes, la société connaîtra une autre marée de conquérants depuis l'Orient, amenant des changements politiques, économiques et sociaux. Les trois fois (païenne, chrétienne et musulmane) cohabitent dans le même espace, provoquant déchirures entre tribus, villes et royaumes. Le christianisme, identifié avec la colonisation romaine, se réduit progressivement. Les données épigraphiques du début du VIe siècle prouvent la continuité de la présence chrétienne dans le royaume de Tlemcen, dans Cherchell et dans l'Ouarsenis. Les religions dites hérétiques commencent à prendre de l'importance, ouvrant sur l'intégrisme. Ce bouleversement, aussi bien dogmatique qu'identitaire, qui s'étend sur plusieurs décennies, s'avère ininterrompue à travers les siècles.

La fin du christianisme[1] nord-africain est sous forme d'un faux répit : le compromis avec l'Islam s'avère imminent. Le patrice Grégoire résiste à l'invasion musulmane, et les tribus indigènes le soutiennent dans ces premières « croisades ». Par ailleurs, l'une de ces figures de résistance à l'arrivée des Musulmans en Afrique, la Kahina (ou la Dihya) dite d'ascendance grecque du côté paternel, puis dite chrétienne, ensuite dite juive, enfin confusément amazighe[2], mourra sur le champ de bataille. La victoire musulmane est inéluctable : des chefs autochtones s'engagent, à force de balancer d'un bord à l'autre, à répandre finalement la foi mahométane. Sans changer d'architecture, les temples changent de foi : des églises sont devenues des mosquées[3]. Les mêmes dynasties locales (les Almoravides et les Almohades) surpasser les Arabes dans le rigorisme musulman. À l'instar de l'expérience chrétienne en Afrique du Nord, elles rejettent toute autre foi que l'Islam ; païens et chrétiens sont alors éliminés, et à l'amazighité de connaître de nouveaux rebonds dans l'effacement continu.

---

[1] En ce qui concerne l'institution catholique, le nombre d'évêchés ne dépasse pas 40 au milieu du VIIIe siècle. D'après une lettre de Léon IX datée de 1053, il ne restait que cinq évêchés. Au Xe siècle, les Almoravides autorisent toujours la construction des églises dans le territoire maghrébin...

[2] De même, il y a un autre mythe « historique » : la veille de la bataille de Tabarka, Tihya (connue par la Kahina) confie ses enfants à l'ennemi (les troupes arabes de Hasan ibn Nuaman el Ghassani). Qu'est-il advenu de cette progéniture ? S'agit-il, en fait, d'un trophée vivant ou d'un butin humain ? L'autre exemple, si ancré dans l'histoire, est bien Juba II…

[3] Par exemple, la Grande Mosquée Zitouna de Tunis est bâtie sur les ruines d'un oratoire chrétien (consacré à saint Olive).

V

Dans l'aire méditerranéenne, l'échange et les communications entre le Nord et le Sud sont réguliers et fréquents. L'Afrique du Nord exerce sur les citoyens de Rome un effet magico-poétique, étant une terre d'exotisme et de richesse. Les maîtres rêvent d'un tel espace merveilleux, de liberté totale. Ils viennent s'y enrichir matériellement, acquérant de vastes domaines, possédant des serfs et dans un sens réalisant tout ce qui est difficile dans la Cité.

En tant que pays des penseurs, Tamazgha demeure un monde à part, effacé dans la mémoire des peuples, refait dans l'histoire, voire un éternel absent de la Civilisation. Elle est continûment le pays magique, celui de toutes les métamorphoses : « J'ai vu moi-même en Afrique L. Cossicius, citoyen de Thysdrus, qui, femme d'abord, changea de sexe le jour de ses noces. Il vit encore au moment où je raconte son aventure. »[1] Conçue ici comme cette part d'alchimie physiologique, cette « chirurgie plastique » de réattribution générique incite non seulement la curiosité des penseurs, mais dévoile aussi la grandeur libertine et poétique de l'Afrique.

Vaste par ses deux mille kilomètres, cernée par trois rivages et attachée au grand désert, l'Afrique montre également son visage civilisé. D'après les historiens, on dénombre un demi-millier de villes tout au long de la Méditerranée, et une population sous l'occupation romaine d'au moins six millions. Et l'histoire de cette Afrique ne commence qu'avec l'étranger, l'arrivée des Phéniciens au XIe siècle av. J-C, comme si le continent était désert ou encore submergée par les eaux de l'oubli et du chaos… Il revient alors aux voyageurs grecs d'écrire le récit de ce continent. Hérodote (Ve siècle av. J-C) crée le mythe de cette amazighité qui est là : ambiguë, insaisissable, féerique, étant toujours sujet d'hypothèses et de suppositions – prenant la forme de vérité, celle des autres, les conquérants... L'histoire de Cyrène est dite plus grecque qu'amazighe, faisant fi de la culture et de l'espace nord-africains.

A l'époque de la colonisation latine, Rome réussit relativement à déterminer le destin de l'Afrique. Ses changements économiques, politiques et culturels sont ressentis même en ces colonies du sud. Les Romains, en seigneurs, arrivent sur la côte barbare portant l'espoir de s'enrichir. Ils occupent de vastes terres agricoles, font le commerce, fondent des « industries » et imposent de leur culture aux peuples colonisés. Ces conquérants seront mal vus, mal jugés non seulement par les paysans, mais également par les écrivains autochtones. Les Africains

---

[1] Voir Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, livre IX, in www.remacle.org/bloodwolf/ érudits L'auteur cite Pline Second, précisément son *Histoire naturelle*, livre VII.

s'allient, par réaction collective, à toute force (ou idéologie) qui se positionne contre l'Empire.

La conquête de l'Afrique, qui se veut administration et exploitation, fournit à Rome plus de fortune et de force, notamment après la destruction de Carthage, et sa reconstruction vers 50 avant J.C. par Jules César. La métropole, par ses monuments, armées, institutions et livres, impose le respect et l'adoration aux Africains. Ces derniers s'inscrivent allègrement dans ses légions pour la servir. Pour conserver la puissance de l'Empire, les Romains voient l'Afrique appelée à demeurer dans un état continu de faiblesse, de division et de misère. De tout temps, les indigènes sont pris entre l'épée impériale et le sceptre chrétien. À tout moment, la révolte est instantanément réprimée. Et les aristocrates africains, censés défendre la cause propre, mènent une vie luxueuse en bonne connivence avec la romanité, ils réservent une grande place aux plaisirs de l'esprit civilisé.

L'Afrique du Nord n'est pas connue seulement pour ses miels, gibiers, escargots et figues, et dite par Quodvultdeus « jardin des délices – *hortus deliciarum* – aux yeux du monde entier »[1], mais surtout pour ses figures pensantes (philosophes, écrivains, précepteurs, apologistes…)[2] qui a beaucoup donné à l'humanité. Elle est, selon l'expression de Juvénal, la nourrice des avocats, des rhétoriciens et des hommes de lettres. Mais, dans les manuels et les œuvres sur l'Afrique, ce continent est dit espace géographique désert et sauvage, pas plus que ça, point une ethnie établie, structurée et mise dans l'histoire, ni une culture située dans la civilisation, ni une appartenance précise…

VI

La littérature nord-africaine, dès son commencement, apparaît écrite dans les langues latine et grecque. Cette tradition persiste depuis le IVe siècle av. J.C. jusqu'au VIe siècle, fort probablement durant des siècles encore. Que serait-il de la réception ? L'œuvre écrite en amazigh de cette étape-là, de par ses origines « barbares », est effacée au sein des institutions importées. Qu'est-il de cette histoire culturelle des représentations qui peuvent nous éclairer à propos de différents aspects de l'époque ? A défaut de productions écrites en langue locale, on se

---

[1] Cité dans Serge Lancel, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au Ve siècle », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144e année, n°4, 2000. pp. 1199-1219, p. 1202.

[2] Auguste Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, tome 1, Firmin Didot Frères Librairie, Paris, 1835.

« L'Afrique était placée au nombre des princes *nutrices Romae*. La richesse de son sol et sa proximité de l'Italie l'appelaient à ce triste honneur. » (p. 315)

contente des sources écrites dans la langue des étrangers. Toujours est-il que l'occupation bannit les livres du peuple vaincu avec la précaution de ne pas avoir de résurrection du propre.

Dans les écoles et les bibliothèques, la langue de l'occupant prédomine, investie de puissance. La romanisation se présente plus sûre. Les cités accueillent des colons romains (soldats, marchands, administrateurs et colons). En Numidie et en Maurétanie, les livres dans les bibliothèques sont en latin ; le punique et l'amazigh sont probablement inexistants ou évacués, tout comme leur expansion dans la vie institutionnelle. Le latin parlé est fort différent du latin littéraire. L'élite, formée dans ses écoles, montre une adhésion progressive par l'abandon des valeurs et croyances locales.

En fait, « chaque cité disposait, en principe, de *tabularia*, dans lesquels se trouvaient des rapports de sténographes, relatifs à l'administration de la cité et aux grands événements qu'elle a connus »[1]. La ville africaine, de conception italique, s'écarte de la tradition carthaginoise[2]. Elle est alors pavée de mosaïques splendides, ornée d'objets d'art, conçue avec des bibliothèques[3], et des salles d'études où s'organisent les rencontres artistiques et les discussions. Les bibliothèques connues sont Carthage, Timgad, Leptis Magna, Bulla Regia et Hippone.

Bien avant la romanisation, l'hellénisme est également en vogue sur les terres africaines. Les sujets de débat tournent autour de la philosophie, des religions, de la mythologie, des arts… Le lieu de formation est souvent l'aire des bibliothèques municipales :

> « [Elles] contribuaient à l'élaboration d'une sorte d'image de marque de la cité et à son rayonnement au-delà du cercle des personnes cultivées : « Quand je vous vois réunis en si grand nombre pour écouter, dit Apulée s'adressant à ses auditeurs carthaginois, je dois plutôt féliciter Carthage de compter tant d'amis de la science... » »[4]

Bien que conscient de son appartenance identitaire, Au IIe siècle, Apulée encourage les concitoyens à se former dans les lettres étrangères. Absente dans de tels cercles, la culture locale a un devenir vague : les écrits disent peu de ses figures. Elle n'a pas de conditions adéquates pour son insertion dans l'institution de l'écrit, espace de l'assimilation. La

[1] Noureddine Tlili, « Les bibliothèques en Afrique romaine », p. 151-174, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 26, n°1, 2000, p. 155.
[2] Carthage est elle-même reconstruite par un Romain en l'an 20 avant J.C. par l'empereur Auguste.
[3] Noureddine Tlili, op. cit., « L'état des sources permet de distinguer trois types de bibliothèques publiques en Afrique : les archives, les bibliothèques des églises et les bibliothèques publiques. » (p. 153)
[4] Ibid., p. 170.

domination romaine se fait importante non seulement dans le quotidien, mais aussi dans le domaine symbolique avec la métamorphose du rapport à la culture locale : le déni des éléments du paganisme local est inéluctable.

Certes, l'amazighité survit à ces charges d'acculturation, en laissant des anfractuosités indéfinies. Elle ne peut prétendre à la force d'attraction pour les citadins. Le latin et la romanité sont les nouveaux défis, voire les moyens pour améliorer le quotidien (promotion socioéconomique), et pour les intellectuels une chance en vue d'occuper une place dans le panthéon…

La tradition autochtone fait partie de l'éducation des enfants de Carthage, Cirta, Milev… L'impact du propre sur leur création d'adulte n'est pas à sous-estimer, il détermine probablement les œuvres qui s'appuient sur une culture orale et millénaire :

> « Chez tous les peuples, les premiers philosophes essaient de placer leurs systèmes sous la croyance de leur pays. Ils travaillent à concilier les idées que la méditation leur suggère, avec les notions religieuses universellement adoptées ; loin de nourrir l'envie de les attaquer, ils voudraient les trouver satisfaisantes, et pour leurs conceptions morales, et pour leur raison. »[1]

Et dans ces œuvres qui cachent l'identitaire et déguisent le collectif, l'écrivain peine à ménager le lecteur civilisé qui sait parfaitement qu'il s'agit d'une pensée barbare, assumé par un auteur « converti » aux lettres romaines ou grecques, à l'expression dite étrangère, autrement médiocre.

En général, l'art, la philosophie et le christianisme africains seront particuliers au regard du lecteur romain. Cela suscite autant de curiosité que de désintérêt. Ainsi faut-il mettre le point sur l'apport des écrivains autochtones à cette civilisation romaine, et dire combien leur africanité est déterminante dans le renouveau, autrement dit dans l'écart civilisationnel.

Les anthologies latines présentent un grand nombre d'écrivains et penseurs d'origine amazighe, notamment numidienne, sans mettre en relief leur appartenance. En fait, dans ce groupe étranger, les profanes sont moins nombreux que les chrétiens (convertis). D'un écrivain chrétien, on se plaît à gommer son étape d'auteur païen, et si on en parle on le fait pour dire combien le diabolique, hérité de sa première culture, obscurcit son esprit angélique ou civilisé[2]. Tout ce qui est étranger, dérange, et par conséquent doit disparaître. Voilà, la formule de la culture universaliste.

---

[1] B. Constant, *Du polythéisme romain*, tome 2, Libraire Béchet Aîné, Paris, 1842, p. 1-2.

[2] Cyprien, Tertullien et Augustin sont des écrivains païens qui ne se lassent pas à confesser leur passé « obscur », et à se racheter par l'adoption d'un christianisme intégriste.

Que peuvent ces écrivains révéler du propre ? Leur style est dit, dans sa totalité, « africain » tout au long des siècles de la présence romaine[1]. La majorité des termes, preuves tangibles, employés est soit du domaine militaire, soit du domaine judiciaire. Ces auteurs se revendiquent penseurs modernes dans la mesure où ils parlent sans ambages de la réalité vécue, en avançant d'intéressantes critiques de l'époque, en se référant rarement à leur aire d'origine. En outre, dans les manuels occidentaux l'orthographe des noms d'auteurs africains apparaît vicieuse. Les éditeurs préfèrent faire sonner ces noms comme étant latins. Des rectifications et corrections sont apportées à Apulée, Lactance… De même, n'oublions pas que les éditeurs transforment ou bien réforment à leur guise l'œuvre posthume de tant de penseurs africains pour épurer systématiquement leur style, pensée et orthographe… A titre d'illustration, Sigismond Gelenius récrit Arnobe comme si c'était son propre texte.[2] En fin de compte, l'œuvre appartient à un barbare déguisé !

VII

Par littérature latine, on entend les œuvres littéraires produites entre le IIIe siècle avant J.-C. et le IVe siècle. C'est avec les pièces de Térence que la pensée écrite nord-africaine connaît le jour. La langue de rédaction et de création de cette tradition écrite est bien la langue latine, et l'espace de leur circulation est, depuis sa fondation en tant que République grandissante, Rome et sa métamorphose en Empire. Elle écrase Carthage, et devient la grande puissance de la Méditerranée. Cette littérature accompagne cette guerre, révélant l'échange des influences religieuses, littéraires et artistiques entre le sud et le nord.

Cette jeune littérature imite la littérature grecque, mûre et riche. Ce sont les villes de Tarente et de Syracuse qui, vu leur contact continu avec l'Orient, diffusent la tradition helléniste. Une création de décalque naît alors, en œuvres médiocres, mais originales pour cette littérature latine en expansion. Comme le grec est en vogue, les Romains embauchent des domestiques grecs servir chez eux et s'imprégner de leur culture. Le prestige de cette langue est dû à ce qu'elle est considérée la langue de la culture, de la philosophie. Par contre, ce sont bien les écrivains africains qui mettent en pratique le latin dans l'expression la création, notamment

---

[1] Voir François Gabarrou, *Le latin d'Arnobe*, Librairie ancienne Honoré Champion, éditeur Edouard Champion, Paris, 1921.
[2] Georges-Adrien Crapelet, *Etudes pratiques et littéraires sur la typographie*, vol. 1, Imprimeur Crapelet, Paris, 1837, p. 166.

de la catholicité, sinon cela aurait été le grec pour le christianisme nord-africain.

A l'instar de toute littérature naissante, la première étape de la littérature latine s'occupe de la poésie. Les sujets sont essentiellement des louanges aux dieux, la morale, la mythologie, les banquets et les festivités. La littérature orale engendre notamment la création poétique. Par ailleurs, il reste peu de témoignages de cette poésie indigène d'expression latine, à titre d'illustration nous avons le poète détesté Sammonicus[1].

La littérature africaine est, en effet, un renouvellement de la littérature latine, elle lui apporte des éléments nouveaux sur le plan thématique, un imaginaire exotique, une morale différente, et comme couronnement un style à part. Les Nord-Africains excellent dans les arts libéraux. Mais, cette littérature se cloisonne à l'intérieur des inspirations gréco-latines, développant ses thématiques vers l'universel, et limitant pour autant sa double projection à ne pas faire exception et à enrichir l'héritage occidental.

A Rome, les empereurs, Hadrien, Marc-Aurèle, Commode, Pertinax, Septime Sévère, Caracalla, Héliogabale et Alexandre Sévère, déterminent amplement l'évolution de la littérature de l'époque (18 – 235). Il y a une production importante en grammaire, rhétorique, philosophie… Des grammairiens, par exemple, deviennent des consuls ou des précepteurs des princes. Hadrien réunit autour de lui un groupe de rhéteurs et de philosophes, il les protège, leur fournit un salaire fixe et promeut leur carrière[2]. Mais, il déteste les écrivains comme Homère, Platon, Cicéron, Virgile, Salluste… Il leur préfère le vieux Caton, Ennius, Caelius. Quant à Marc-Aurèle, il respecte tous les écrivains, notamment ceux qui écrivent en grec. La première histoire de Rome est écrite en langue grecque vers 216, en pleine guerre punique, par un sénateur, Q. Fabius Pictor. Il en va de même pour celle de son contemporain, L. Cincius Alimentus. Avec l'empereur Maximin arrivent

---

[1] Curieusement, la critique occidentale n'est pas objective envers ces poètes « vulgaires ». Voir aussi Wilhelm Sigmund Teuffel, *History of roman literature, vol. 1: The republican period*, revised and enlarged by Ludwig Schwabe, George Bell & Sons, Cambridge, London, 1891.

"Serenus Sammonicus (at the beginning of the 3rd century) composed special works on pharmacology, […] produced a popular compendium of domestic medicine in metrical form, like that of Vindicianus in the 4th century. In the 5th century the African Caelius Aurelianus translated the Methodician Soranus. The 4th and 5th centuries supply as well a number of stupid Empiricists, who propounded much superstition in unpolished language". (p. 92)

[2] Les rhéteurs et les grammairiens nord-africains voyagent beaucoup, souvent vers le Nord. Qu'ils soient des auteurs païens ou chrétiens, ils sont sollicités à prix d'or dans les villes romaines pour leurs enseignements. Par exemple, Lactance quitte son Afrique natale pour Nicomédie, ensuite Trêves.

les troubles politiques dans les provinces de l'Afrique du Nord, à cause de la corruption et de l'injustice des gouvernants. Les œuvres africaines témoignent relativement d'une telle époque.

Par ailleurs, notons qu'une grande partie de cette littérature est perdue (ou effacée). Qui connaît Charisius, écrivain du IVe siècle, dont les fragments de grammaire ont défié le temps ? Et Pompée le maure ? Et Tertius le maure ? En général, les auteurs de la Maurétanie sont, en grande partie, méconnus. Volubilis, en tant que Cité devait abriter des penseurs et des auteurs locaux.

Lactance et saint Augustin se réfèrent à des textes perdus, comme c'est le cas avec l'essai critique de Sénèque sur les superstitions[1]. Ils s'y réfèrent pour analyser le polythéisme, et s'en servent d'arguments pour attaquer le paganisme. L'arrivée du christianisme, notamment dans la partie orientale du continent, est simultanée à celle des Francs, entre les années 240 et 280. Ces derniers ravagent l'Empire en débarquant sur le sol africain. Les tribus indigènes s'insurgent violemment[2]...

Ce qu'il vaut retenir, c'est que l'œuvre moralisante, propre et autochtone, ne peut avoir lieu en Afrique devant une production chrétienne qui, d'une part, abonde de morale nouvelle, et de l'autre, bannit l'artistique. Les valeurs et les mœurs anciennes ne sont pas reprises par les auteurs latins, le travail de la langue et du style se réalise plutôt par l'imitation des Anciens. Les textes de prose sont généralement des œuvres d'historiographie où le lecteur trouve des informations sur l'état du monde, mais également des réflexions politiques. La pensée africaine, notamment au IIe siècle, est prédominée par la magie, le polythéisme et la théurgie. Le procédé de l'imitation est récurrent : au IIIe siècle, Némésien imite Virgile dans ses *Bucoliques*, alors que Servius en fait une excellente exégèse[3]. Des critiques y verront un genre médiocre et artificiel.

---

[1] Auguste Beugnot, op. cit., « [...] les Romains s'inquiétaient fort peu des superstitions populaires répandues dans les provinces et que l'obéissance aux magistrats était le seul objet qui fixât sérieusement leur attention. » (p. 315)

[2] Jules Gérard, op. cit., « Un prince du nom de Firmus réunit autour de lui tous les mécontents et fit courir de graves dangers aux possessions romaines d'Afrique. L'Empereur Valentinien lui opposa Théodose, qui après plusieurs années de luttes, réussit à défaire toutes les forces ennemies et à tuer leur chef. » (p. 57)

[3] Wilhelm Sigmund Teuffel, op. cit., "Among the Roman poets, Vergil has especially availed himself of Ennius (e.g. 6, 846), as has been shown by Servius in many passages of his commentary" (p. 438).

VIII

L'enseignement se réalise généralement en grec et en latin dans toutes les villes, même dans les villages. L'intérêt pour la rhétorique et la philosophie est grand. Une rivalité entre Rome et l'Afrique est manifeste au niveau de ces formations : qui tient la grande part d'influence et le grand nombre d'étudiants ? Des historiens imaginent même des scènes tirées de l'espace scolaire :

> « Les petits Carthaginois et les petits Numides alignés, un peu craintifs, répétaient en chœur : « Un et un font deux, deux et deux font quatre », et le glapissement des jeunes voix s'entendait dans tout le quartier. »[1]

Saint Augustin en parle également dans ses *Confessions*. La grammaire et la correction de la prononciation constituent des exercices *durs* pour les élèves[2]. Nonobstant, des talents et des génies africains connaissent le jour avec la multiplication des efforts. Leur langue première modifie partiellement leur style, et le latin leur offre peu de mots pour s'exprimer en philosophie, en grammaire et dans d'autres sciences. Ainsi, le grec acquiert toute son importance dans l'univers de la culture. Les Africains forgent également des néologismes afin de véhiculer leur propre pensée. Aussi la syntaxe des phrases est-elle particulière, « dérangée » par l'idiome local. En fait, il faut dire que le latin africain est hanté par des barbarismes, des locutions locales. Les auteurs africains, notamment Apulée, usent alors d'un style personnel où les dialectes africains trouvent une place.

De même, si le punique se trouve déchu, de moins en moins usité, l'amazigh (pour ne pas dire le libyque) est de plus en plus dynamique et concourt à l'expansion du latin – sorte de dialecte latin africain. Ce dialecte particulier est à l'origine de la traduction des *Saintes Ecritures* en latin : les traducteurs principaux sont des lettrés africains. Il prépare la langue catholique, universelle.

Qu'est-il donc du goût des Imazighen à l'école ? Henri Leclercq le définit comme assez exclusif. Ce sont les prosateurs primitifs dont les écrits sont dénués de toute perfection classique, qui sont les plus en vogue dans les écoles nord-africaines. La jeunesse locale préfère lire l'œuvre de Salluste qui narre les exploits de Jugurtha ou les pièces du compatriote Térence.

---

[1] Henri Leclercq, op. cit., p. 6.

[2] Ibid., « C'était une autre difficulté de réprimer l'accent que les rudes dialectes locaux avaient imprimé à ces jeunes gosiers. La suprême élégance consistait à perdre complètement l'accent africain. Tous ceux qui avaient quelque souci de réussir n'étaient pas libres de négliger ce travail. On se corrigeait avec passion et on épiait malicieusement les fautes que le maître lui-même laissait échapper » (p. 10).

« Une *Anthologie* composée à Carthage, et destinée surtout aux écoles de la contrée, contenait des extraits des poésies de Sénèque, de Pétrone, de Martial, de Pline le jeune, d'Hadrien, et surtout de Virgile. Mais Apulée et Térence demeuraient les idoles de la jeunesse. »[1]

Le sentiment identitaire est fort au moment de choisir un auteur ; et la lecture se trouve comme une prise de conscience d'une telle appartenance.

Quant à l'enseignement moral, il se résume à la lecture de plusieurs manuels : « on apprenait de mémoire les *Sentences des Douze Sages* et les *Distiques de Caton* qui, au dire de l'Africain Vindicianus[2], figuraient dans la bibliothèque de tous les gens instruits du pays. »[3] Il y a l'université à Carthage[4], et des centres pédagogiques de renommée où d'illustres maîtres exercent. Les plus importants sont Cirta et Thébeste. Citons d'autres :
– Madaure (Apulée et Capella y étaient des élèves),
– Sicca (Arnobe y était professeur),
– Oea (Apulée y était professeur),
– Leptis (Sévère y était)…

A l'encontre de l'Afrique et de la Numidie, la Maurétanie est, au niveau de l'enseignement, moins structurée selon les règles grecques et latines. En somme, cette partie est moins explorée, d'où l'hypothèse suivante selon laquelle elle est un univers moins illuminé par les feux grecs et romains.

IX

La question religieuse de l'Afrique apparaît de façon itérative pour dire combien l'ethnie indigène a collaboré dans la propagation du

---

[1] Ibid., p. 10-11.

[2] Le nom de Helvius Vindicianus est cité dans *Code de Théodose*, recueil de décisions impériales promulgué par Théodose II. Le sénat de Rome reçoit le recueil le 25 décembre 438 qui entre en vigueur le 1er janvier 439. Ce nom est cité aux articles suivants : Cod. Theod. X, 19, 9 de l'an 378 et XIII, 3, 12 de l'an 379.

Il est un physicien du IVe siècle. Il écrit divers traités de médecine « perdus », à l'exception de *Praefatio* et de quelques fragments dont *Epistula ad Valentinianum*. Il s'y inspire de la médecine grecque. Il est le maître de Theodorus Priscianus. Il devient archiatre en 379. En tant que politique, il devient propréteur d'Afrique : en tant que magistrat il s'occupe du gouvernement. Enfin, l'on dit aussi qu'il a été un ami de saint Augustin aux environs de 382.

[3] Henri Leclercq, op. cit., p. 11.

[4] Tertullien, Cyprien, Augustin, Lactance et tant d'autres penseurs nord-africains y étaient des étudiants et des enseignants. Ce qui fait de cette université une grande rivale aux universités de Rome, Antioche ou Alexandrie.

christianisme (par la multiplication des évêchés)[1] ou de l'islam (par la propagation de la nouvelle foi sur les terres andalouses), mais sans débattre objectivement le contact premier entre les illuminés étrangers et les autochtones païens – vus comme des idolâtres. Les deux civilisations occupantes, qui possèdent l'art et le droit d'historier, passent uniformément sous silence le génocide et la destruction identitaire de l'Afrique.

Certes, les Grecs et les Romains trouvent à leur première arrivée sur le sol africain le paganisme comme une forme inférieure à leur paganisme, et à leur vision du monde nourrie de la philosophie. Leur religion est de nature anthropomorphe :

> « L'anthropomorphisme était l'essence de la religion des Grecs, et les monuments de l'art aussi bien que les fêtes tant publiques que mystérieuses, contribuèrent beaucoup à l'entretenir et à le fortifier. »[2]

N'oublions pas que toute religion est, à son apogée, une institution privilégiée de l'Etat. Dans n'importe quel système, elle a le droit officiel d'être comme un instrument politique au service des intérêts de l'Etat.

En Afrique du Nord, la persécution des Chrétiens par l'Empire païen est intense, mais difficile à définir chronologiquement. À propos, qu'entend-on par persécution ? Que serait-il de ce même calvaire vécu par les autochtones attachés aux croyances de leurs ancêtres ? Le traitement des indigènes (païens et chrétiens) n'est pas du même degré de cruauté. Situation tragique, sûrement, pour l'indigène païen car on ose nommer l'acte de l'abolir : humaniser, civiliser, moderniser, faire progresser, ouvrir et aliéner… surtout avec ce corps pécheur africain qui s'accroche au polythéisme.

La conversion de l'empereur Constantin entraîne par la suite un allégement de la persécution des fidèles de Jésus : la religion devient plutôt un outil fondamental de l'Empire. Cette conjoncture signifie une persécution double pour les païens. La christianisation de l'Afrique est à lire, plus ou moins, comme la continuation de la tradition judaïque présente. Cette nouvelle doctrine s'immisce de plus en plus dans les traditions gréco-romaines instaurées dans les écoles où rhétorique et philosophie tiennent une place prépondérante bien que la scolarisation soit, durant des siècles, la négation de l'héritage religieux. Au début, le christianisme s'est développé dans les écoles peu réputées, et tenu pour « *religio illicita* ». Craignant l'enracinement définitif du christianisme, Septime Sévère promulgue et applique un édit de proscription en l'an

---

[1] Noël Duval, « L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord », p. 345-399, in *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste (21-28 septembre 1986), Publications de l'Ecole française de Rome, 123, 1989.

[2] P. van Limburg Brouwer, *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs*, tome 8, 2e partie, van Boekern, Groningue, 1842, p. 2.

202. Les chrétiens doivent choisir entre prendre la fuite et renier la nouvelle foi devant les persécutions du tribunal (d'accusation). L'apostasie est fréquente parmi les croyants.

Si l'avènement du christianisme signifie l'annulation spirituelle du paganisme local, cela doit expliquer pourquoi les écrivains africains préfèrent souvent le bizarre au naturel, d'où un intérêt croissant pour le mysticisme. Les aspirations spiritualistes, les superstitions, le rationalisme et l'éclectisme qui essaie d'unir des pensées hétéroclites, s'avèrent les modes de réflexion propres aux Africains en quête d'une conception propre du paganisme et de la religion monothéiste. Quel est l'apport de l'écrivain africain à la tradition méditerranéenne ? Comment réagit-il aux modes de pensée étrangère ? D'autres questions sont à poser, mais il y aura lieu de réponse au fur et à mesure que notre approximation des différents auteurs païens et africains se fait.

L'auteur africain n'est pas à lire comme un auteur totalement chrétien ni comme un penseur totalement païen. Pourtant, le religieux est un thème récurrent dans cette littérature. Quelques auteurs voient justement dans le Christianisme un mouvement à la fois politique et philosophique. Ils s'initient à la philosophie pour approfondir leur lecture des *Ecriture*s. Ils ne tolèrent parfois que ces philosophies qui sont en harmonie avec la religion chrétienne. Autrement dit, ils sont des philosophes qui agissent en tant qu'adversaires à la pensée religieuse naissante.

La littérature africaine, plus ou moins, d'obédience chrétienne s'inspire d'un double terroir : langue du peuple et langue de l'école (latin écrit). Minucius Félix, auteur du premier ouvrage chrétien écrit en langue latine, ne rompt pas avec les maîtres Cicéron, Sénèque et Salluste, essayant constamment de les imiter.

Dès le début du IVe siècle, le christianisme africain se divise en deux églises rivales (peut-être ennemies) : les donatistes (se revendiquant africains dans leur action) et les catholiques (continuateurs de la culture romaine). Ce schisme naît à Carthage : les évêques numides accusent l'Eglise catholique d'être le « parti des traditeurs » : elle a offert les livres des *Ecritures* aux mêmes persécuteurs. C'est bien Cyprien de Carthage qui va fonder cette tradition donatiste[1]. « Parmi les premiers orateurs du Donatisme naissant, trois figures se détachent avec quelque

---

[1] Martin Leiner, « L'Eglise dans le monde », p. 339-372, in André Birmelé, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse & Lucie Kaennel (éd), *Introduction à la théologie systématique*, Labor et Fides, Genève, 2008.

« Cyprien enseigne qu'il n'y a point de salut hors de l'Eglise [...] une Eglise dans laquelle l'évêque au moins doit être porteur du Saint-Esprit, afin que l'administration des sacrements soit valide. Cyprien ajoute que le baptême des hérétiques et la prière des prêtres qui ont renié la foi ne sont pas valables. C'est dans de telles circonstances –un évêque consacré par une personne jugée indigne (Félix d'Aptonge) – que les donatistes se sont séparés de l'Eglise catholique et ont formé une organisation à part. » (p. 351)

relief. Ce sont trois évêques numides : Secundus de Tigisi, Purpurius de Limata, Silvanus de Constantine. »[1] Les donatistes réfutent les sacrements offerts par des évêques traditeurs ou de « lapsi », ceux qui ont failli durant les persécutions de l'empereur Dioclétien (303-305).

Durant cette persécution, il y a eu des évêques qui ont livré les *Ecritures* et les objets de culte aux persécuteurs comme Paulus, l'évêque de Cirta. Le deuxième groupe n'a pas commis de tels actes : Félix, évêque de Thibiuca, est alors exécuté à Carthage. Le troisième groupe est pragmatique : il livre des textes hérétiques, c'est la position de l'évêque de Carthage, Mensurius.

C'est bien en 313 que le concile de Rome condamne la position des donatistes en expansion sur les terres africaines.

Le christianisme militant, considéré comme crise de lèse-religion impériale, est manifeste dans la Bétique et la Maurétanie Tingitane, territoires unifiés par Marc-Aurèle en 172 – union connue comme « Espagne Ultérieure »[2]. Sous son règne et celui de son fils Commode, les martyrs sont de plus en plus nombreux. L'Etat n'est pas bienveillant envers les chrétiens fidèles. D'ailleurs, l'écrivain stoïcien parle dans les *Pensées* du martyre comme d'un acte abominable, et « un entêtement stupide. »[3] Cela doit expliquer pourquoi Tertullien brave le tribunal romain : il est impossible, voire injuste, de juger le grand nombre de Chrétiens. Ils sont partout, et en nombre croissant. S'il se plaît à profaner les dieux païens, à user de l'insulte, de l'ironie, du sarcasme pour déprécier le paganisme, il louera par contre les *Écritures*, les *Saintes Écritures*… Il a un grand nombre de disciples et élèves, et dans le futur des écrivains qui recherchent l'affirmation d'une foi inaliénable.

X

La liste des auteurs africains est, sans doute, longue, mais moins exhaustive. L'oubli, accompagné de l'absence de recherche sur la

---

[1] Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, tome 5e (Saint Optat et les premiers écrivains donatistes), éditions Ernest Leroux, Paris, 1920, p. 9.

[2] Noureddine Tlili, « Les bibliothèques en Afrique romaine », p. 151-174, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 26, n°1, 2000.

Lors du règne de Marc-Aurèle, « l'Italie va perdre sa prédominance « culturelle » au profit des provinces. L'ascension économique et culturelle de nombreuses régions et provinces, en particulier l'Espagne et l'Afrique, et l'avènement des dynasties « provinciales », ont fortement contribué, par le biais des promotions juridiques, au développement culturel et intellectuel qu'ont connu de nombreuses cités, entre autres celles d'Afrique. Ainsi, les bibliothèques privées ou publiques constituaient-elles des hauts lieux de la vie intellectuelle des cités romaines. » (p. 152)

[3] Claude Lepelley, *L'empire romain et le christianisme*, Flammarion, coll. « Questions d'histoire », Paris, 1969, p. 33.

tradition nord-africaine ancienne, notamment sur l'expression amazighe, dans les littératures méditerranéennes, explique le nombre réduit de ce répertoire. Les auteurs africains qui n'ont pas dit du bien de l'Eglise, qui n'ont pas fructifié la parole de Jésus, se sont trouvés forcément hors de l'histoire écrite, voire détruits. Aussi est-il vrai qu'il y a bien des auteurs africains qu'il faut redécouvrir dans leurs visions du monde. S'ils sont gommés des manuels, c'est justement pour leur écart par rapport à la tradition écrite, reconnue et institutionnelles des Autres…

Les auteurs, choisis dans cette anthologie, sont à la fois des écrivains, des philosophes, des penseurs païens et des auteurs chrétiens. Ils développent singulièrement une vision qui tient simultanément du politique, de l'éthique et de l'artistique, mettant à nu la réalité africaine. Ce qui prime chez eux, c'est bien cette vision construite pour plaire à l'Autre. Faut-il parler du génie nord-africain (ouvertement de l'amazighité) qui prend place dans la pensée universelle ? Ce génie ne vit qu'aux dépens des autres : il loue le christianisme et la romanité, et l'altérité en général. Cela doit expliquer pourquoi il y a précisément absence d'école africaine. Une école qui pourrait s'opposer à la romaine, aurait fait l'histoire de cette tradition.

Confondue avec la « mediocritas », l'« africitas » (pourquoi ne pas dire amazighité !) est vaincue dans toutes ses manifestations, elle ne peut que plier devant l'art latin ou grec. Elle traduit également l'Occident, mais avec l'écoulement des siècles, elle fait partie de cet Orient décadent.

Bref, les anthologies gardent la mémoire et l'œuvre de quelques auteurs africains ; nous les classons suivant les siècles.

– **IVe Siècle** (av. J-C) : Aristippe de Cyrène, Théodore de Cyrène, Hégésias de Cyrène, Arétê.
– **IIIe Siècle** (av. J-C) Aristippe le jeune, Annicéris, Callimaque, Lycides de Cyrène, Carnéade, Eratosthène, Clitomaque de Carthage.
– **IIe Siècle** (av. J-C) : Térence.
– **Ier Siècle** (av. J-C) : Juba II, Marcus Manilius.
– **Ier Siècle** : L. Annaeus Florus, Lucius Annaeus Cornutus[1].
– **IIe Siècle** : Publius Salvinus Julien[2], Minucius Félix, Terentius Maurus, Apulée, Sulpice Apollinaire, M. Cornelius Fronton, Porphyrion.
– **IIIe Siècle** : Tertullien, Cyprien, Arnobe, Arius, Némésien, Jules l'Africain.

---

[1] Né à Leptis Magna, Lucius Annaeus Cornutus est l'auteur d'un traité sur *la Nature des Dieux*, écrit en grec sous le titre de *Phurnutus*. Il est stoïcien, et il exerce la fonction de précepteur de Perse.

[2] Ce juriste est de descendance africaine. Il occupe plusieurs postes dans le gouvernement romain : questeur, préteur, consul, gouverneur et proconsul de l'Afrique de 161 à 169. Il est l'auteur d'une œuvre fleuve (90 livres) composée dans un style simple.

– **IV**[e] **Siècle** : Lactance, Tichonius, Gaius Marius Victorinus, Saint-Augustin, Optat de Milev, Charisius, Aurelius Victor, Helvius Vindicianus, Nonius Marcellus, Polemius.
– **V**[e] **Siècle** : Martianus Capella, Cassius Felix[1], Synésios de Cyrène, Victor de Vita, Blossius Aemilius Dracontius, Vigile de Thaspe[2].
– **VI**[e] **Siècle** : Priscien, Luxorius, Junilius l'Africain[3], Flavius Cresconius Corippe, Fulgence de Ruspe.

Parmi ces auteurs, il n'y a qu'un seul penseur de sexe féminin, Arétê de Cyrène. Elle ne survit dans la mémoire que grâce à la figure suprême de son père. Somme toute, la mémoire occidentale sauvegarde souvent des œuvres qui ne dérangent point l'Institution (militaire, religieuse et politique). Quant à cette littérature gommée, c'est bien le silence, l'effacement et le feu qui en constituent les ingrédients en tant que mémoire dite historique. Les bibliothèques de la civilisation n'en gardent aucune trace.

---

[1] Né à Constantine, Cassius Felix est un médecin, d'obédience catholique. Il écrit le traité *De Medicina* en 447. Valentin Rose publie ce texte en 1879 à l'édition Teubner.

Cassius Felix fait partie de ce groupe (Théodore Priscien et Caelius Aurelianus) qui compose des traités médicaux en Afrique, développant la tradition grecque en médecine, depuis les vieux Hippocrate. *De Medicina* est un manuel où l'auteur numide expose ses connaissances et expériences de physicien d'une part, et de l'autre s'inspire des sources grecques dans la médecine. Cassius Felix y classe les maladies et leurs thérapies, et enrichit surtout le latin médical. (Voir A. Fraisse, « Néologismes et premières attestations dans le *De medicina* de Cassius Felix » 2006, revue Latomus, n°65, p. 147-154.)

[2] Auteur chrétien de la seconde moitié du V[e] siècle, Vigile de Thaspe prend part aux polémiques entre catholiques et ariens. Sous la menace des Vandales, précisément du roi Hunéric, l'évêque de Byzacène s'exile à Constantinople. Il a écrit des controverses contre les ariens où le rationnel tente de déconstruire les arguments ariens, sans jamais citer *la Bible*. Dans son *Contra Eutychem*, il développe la doctrine christologique des catholiques.

[3] Ecrivain chrétien, Junilius a vécu à Constantinople au VI[e] siècle. Il est au service de la cour de Justinien durant sept ans. Formé dans le travail d'avocat, il a un grand intérêt pour les questions théologiques. L'œuvre de Junilius est *Instituta regularia divinae legis*, mais elle est communément connue par *De partibus divinae legis* – titre du premier chapitre. Les deux volumes traitent différentes questions des *Ecritures*. Son exégèse le mène à diviser *la Bible* en deux groupes : l'écriture canonique, l'autorité secondaire. Il distingue également entre poésie et prose dans le traitement de l'« authorship », il discute la Divinité, la Trinité, la Prophétie, les rapports entre Dieu et la Création, et tant d'autres questions ecclésiastiques et conclut par traiter les questions de la raison et de la foi. Il tente de prouver comment ces *Ecritures* sont d'inspiration divine. Il est publié chez les prêtres (Galland, vol. XII.; Migne, vol. LXVIII.), et surtout par Prof. Kiln of Würzburg (Theodor von Mopsuestia, Freiburg, 1880). Dans cette édition, le critique apporte des éclairages importants sur l'œuvre.

PREMIÈRE PARTIE :

ECRIVAINS NORD-AFRICAINS PAIENS

« Ils veulent opposer à notre Seigneur Jésus-Christ, placer même au-dessus de lui Apollonius, Apulée et les autres magiciens habiles. Comment ne pas rire de prétentions semblables ? » (Saint Augustin)

I

Parler de la littérature nord-africaine ancienne est une tâche surréaliste : on essaie de mettre à nu ce qui a été, depuis des siècles, dissimulé et considéré comme relevant de l'interdit et du répudié. Qui ose en parler ? Cette littérature est accolée de deux qualifications à bannir : païenne et amazighe. Cet ancien monde s'oppose aux univers exogènes, partageant le même espace africain. Comment maintenir l'adoration des dieux *censurés* face à une Eglise en pleine expansion politique ? Que reste-t-il de cette littérature païenne ? demeure une question problématique.

Certes, cette littérature fait partie de la tradition, révélant l'adulation relative des Grecs et des Romains. Si les cultes païens sont éradiqués, la tradition ne peut point survivre, laissant quasiment tout l'espace aux cultes chrétiens. Les œuvres qui se réfèrent au paganisme local sont jugées littérature apocryphe. C'est la réception qui rend un auteur digne ou indigne d'être lu. De surcroît, la littérature ancienne survit grâce aux moines *copistes*. Comment peut-on manuscrire la pensée opposée ? Le choix des textes qui méritent d'être préservés est uniquement *idéologique* : si l'expression du local se fait importante dans un texte, sa préservation devient alors impossible. Les autorités ecclésiastiques organisent ce processus, ayant en vue la propagande chrétienne.

La destruction des œuvres païennes est, au regard de l'Eglise, une action non seulement civilisatrice sur le plan moral, mais aussi motivée par la foi. Si l'incendie de la grande librairie d'Alexandrie est un acte rapporté par l'histoire lors de l'extension islamique, combien d'autres brasiers, impérialistes ensuite chrétiens, de Rome sont déclenchés sur les terres *barbares* à travers les siècles de l'humanité *civilisée*. Il suffisait d'avoir une œuvre développant des idéaux antireligieux pour mettre à bas le nom de l'auteur, et par extension toute la tradition. Et l'Eglise de

mettre un terme à cette entreprise : il fallait redoubler d'efforts pour éviter l'extension de la pensée hérétique, en un mot dangereuse car différente.

Toutefois, la préservation de quelques œuvres païennes était moins possible durant la présence des Romains, quasi impossible durant la christianisation officielle. Il reste peu de traces de cette littérature païenne, connue pour ses textes ésotériques et mythographiques. Les traités antichrétiens sont effacés ou brûlés, et leurs auteurs exécutés ou bannis. Les rares textes qui ont surmonté l'effacement sont souvent des œuvres médiocres et incohérentes ; l'on donne, dès lors, l'exemple de la fragilité de la pensée païenne. Toutefois, les textes qui développent l'apologie du christianisme, servent beaucoup : ils traduisent le continuum d'une pensée officielle.

II

En réalité, tout ce que nous savons de cette période est un témoignage *rapporté* par un auteur ou un mouvement philosophique, s'attachant plus à l'anecdotique qu'au fait cyrénaïque comme pensée historique. Les anecdotes d'Aristippe sont fort célèbres, aux dépens de ses thèses *mineures*. Quand il y a référence à ses idées, on le fait dans ce rapport *déséquilibrant* avec les philosophes grecs de premier plan.

Les Académiciens, disciples de Socrate et de Platon, discréditent la philosophie des Cyrénéens, la qualifiant de sophisme ou de déviance. Peut-être, elle appartient à un univers étranger, barbare sans doute. Cela doit être une des raisons de l'effacement d'une telle pensée. Platon était l'un des plus virulents dans une telle critique, notamment contre Aristippe le fondateur de la philosophie africaine.

> « Platon [...] instruit par Socrate dans l'art de douter, et s'avouant son sectateur, s'en tint à sa manière de traiter les matières, et entreprit de combattre tous les philosophes qui l'avaient précédé. Mais en recommandant à ses disciples de se défier et de douter de tout, il avait moins en vue de les laisser flottants et suspendus entre la vérité et l'erreur, que de les remettre en garde contre ces décisions téméraires et précipitées »[1].

Platon serait alors contre la progression de l'aristippisme. Les philosophes africains sont systématiquement la cible de cette vision péjorative, qualifiés tout simplement de penseurs sophistes. Par exemple, l'épicurisme naissant s'inspire essentiellement des thèses cyrénaïques,

[1] Diderot & D'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, vol. 10 « crith- dinw », Les Sociétés typographiques, Berne & Lausanne, 1782, p. 222.

laissant à l'aristippisme la place de la marge. La théorie morale d'Epicure est en soi rien qu'une redite du cyrénaïsme, adoptant le principe : la fin de nos actions est la réalisation du plaisir. Mais, les études philosophiques retiennent le nom de l'élève, non pas celui du maître.

A ce moment, est-il possible d'y opérer une rencontre avec les différents philosophes aux thèses multiples dans la pensée méditerranéenne ? Est-il possible de réaliser le continuum avec la pensée universelle ? Si la philosophie se définit comme approche de la sagesse humaine qui se fait par la réflexion, comme tentative de cerner la vérité de l'homme dans le monde, la philosophie nord-africaine, qui est connue comme marginale, ne fait qu'insister sur les deux acceptions : l'action et le plaisir. Toutefois, l'histoire des idées fait peu de place à cette approximation de l'être humain dans sa vraie nature.

III

Le paganisme africain est souvent vu, de manière anachronique, comme la négation explicite de la religion écrite, monothéiste, de la vraie foi. Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, il contraste avec le christianisme, le judaïsme et d'autres religions de Rome, institutionnalisés par la tradition de l'écrit (le scriptural). Il a son propre clergé : ses membres s'organisent, à leur tour, en groupes hiérarchisés. Paganisme est alors synonyme de la pratique locale, par opposition aux systèmes métaphysiques étrangers. Il se confond avec une époque historique mouvementée durant laquelle les Imazighen vivent entre deux systèmes antagonistes : les religions officielles d'Athènes, Rome et Alexandrie d'une part, et de l'autre leurs propres divinités.

Il n'était pas seulement un rapport à l'exercice cultuel, mais surtout un périple infini à reformuler (enrichir et développer) le culturel. Il est quête du Verbe qui pourrait tout exprimer, convaincre et offrir le pouvoir sur l'ethnique[1]. Il mène à changer de vision, de philosophie et de religion selon les conditions politiques qui s'imposent. Grâce à ce pragmatisme *métaphysique*, il y a simultanément une obédience aux forces étrangères, mais également un voyage contre ces mêmes croyances étrangères. Ainsi, ce paganisme nie le monothéisme *imposé* et le polythéisme *importé* des Cités. Il s'oppose alors idéologiquement et conceptuellement

[1] Mouloud Mammeri, *Poèmes kabyles anciens*, La Découverte, Paris, 2001.
« Dans les assemblées, la parole est maîtresse. Le proverbe dit : « Qui a l'éloquence a tout le monde à lui. » Le maître de dire (bab n wawal) est souvent aussi le maître du pouvoir et de la décision (bab n rray). […] On aime donner à un beau geste la consécration d'un beau dit, et à vrai dire c'est usage courant et presque obligé. » (p. 44)

au système chrétien qui se base sur des oppositions : vérité / erreur ; bien / mal ; nous/autres, etc. Au citoyen africain de reprendre / imiter les valeurs traitées par les prêtres...

Signifiant une vision locale, la pensée profane s'oppose également à la domestication chrétienne, par la suite à la l'assujettissement universel dit catholique. C'est pourquoi être païen, c'est se démarquer du sacré, c'est également s'identifier comme barbare sans religion. L'identitaire est plus manifeste. L'Africain, notamment l'écrivain, doit tenir une position vis-à-vis de cette situation complexe.

Le système païen est une religion naturelle, basé sur le culte du Cosmos (ou bien de la Nature-mère), évoluant à travers les temps et les cultures. Ses traces sont encore vivantes dans la langue et la culture populaire. Il se veut approximation de l'humain et du divin dans un rapport de fusion totale, loin des monothéismes qui s'ingénient à structurer les rapports entre le physique et le métaphysique dans une hiérarchisation qui se réfère à la prédestination et à la sanction comme modes d'être...

Certes, l'époque païenne est mal représentée dans les encyclopédies et les manuels d'histoire religieuse, et on prétend plutôt parler d'influences païennes romaines et grecques sur l'Africain... Si tout paganisme a deux caractéristiques fondamentales : croyance en plusieurs divinités et tolérance pour les dieux étrangers, l'Africain apparaît comme le modèle d'un tel rituel. Il leur ajoute la parfaite insertion d'autres croyances issues des montagnes de l'Atlas, en vue d'enrichir son propre système des croyances. L'imaginaire y est enfilé dans des figures et des motifs signifiants. Qu'en reste-t-il alors ? Des études comparatistes, où l'africanité et l'amazighité sont vues comme manifestations de l'altérité, tentent de relever une telle structuration des croyances de l'identité primaire. L'analyse s'achoppe quand même à une déconstruction partielle de l'écrit (traduisant dans la langue de l'Autre) de ce qu'est le propre, et la confusion avec d'autres croyances semble inévitable.

IV

Le paganisme romain a une grande influence sur l'Afrique occupée. Héréditaire légitime, à son tour, de la culture hellénique, Rome devient le modèle universel non seulement de la littérature et des arts, mais également des croyances et des mythes. Présente depuis 146 avant J.C., elle a une influence forte sur les changements économiques, politiques et religieux connus par l'Afrique. Comment Tamazgha va-t-elle réagir vis-à-vis de cette hégémonie symbolique ?

Notons que la chute de la cité africaine rivale, Carthage, et sa destruction, à la fin de la troisième guerre, signifie l'instauration d'un

Etat impérial en plein sud de la Méditerranée. Les deux rives deviennent romaines par les forces militaires et culturelles. Les peuples de l'Empire tiennent Rome pour le centre du monde. Les écrivains africains développent conséquemment une vision réaliste des choses : ils rêvent de partir exercer leurs métiers d'enseignants, d'avocats ou de juristes[1] dans la Cité. La Méditerranée vénérera cette capitale de par ses écoles et rues.

Après des décennies d'invasion plurielle et continue, Tamazgha est devenue terre brûlée, saccagée et agenouillée sous les armes de la puissante Rome, et la révolte persiste, pour autant, organisée par un nombre croissant de tribus. Une seconde résistance, dénotant le refus, s'annonce sur le plan intellectuel : les Africains excellent dans les lettres et les sciences du Conquérant. Face à la première opposition, Rome tente tout d'abord de diviser les forces ennemies, ensuite de les séparer de Carthage l'africaine en trois guerres (262-242 ; 218-204 ; 146 av. J.-C.), enfin de les intégrer en masse dans le même rêve latin universel, et face à la deuxième la culture et la langue latines sont là pour offrir un autre rêve « humaniste », commun aux Romains et aux Latins, celui de s'éterniser dans l'art, la philosophie et les lettres.

La pensée locale, totalement païenne, se trouve en face d'un autre paganisme qui hante la tradition romaine. Par là, l'appartenance identitaire se trouve bousculée chez les Africains. Il y a rêve de devenir romain et civilisé. Maître. Ce songe romain, pour les Imazighen, est en fait redoublé d'un autre rêve : il y a également l'amour, grand et ambivalent, de la Grèce. Par exemple, Apulée, philosophe platonicien en vogue parmi les Romains, admire la Grèce antique. Féru également de la langue romaine, il excelle dans les jeux poétiques, il produit du roman et de l'essai dans une langue singulière. Peut-être, le latin du IIe siècle n'était pas, pour lui, assez apte à créer une œuvre d'art, comme ce l'est le cas avec le grec.

Sur le plan social, l'intégration passe par une bonne éducation qui fait découvrir aux jeunes Africains la culture classique qui pourrait entraîner une promotion socioprofessionnelle. L'assimilation des Africains au système latin (romain) est-elle possible ? L'éducation suffit-elle à l'assurer ? Le parcours scolaire d'Apulée (aux environs de 140), celui d'Augustin (entre 366 et 373) est le même que celui de Cyprien. Nonobstant, l'écrivain africain va, en général, montrer d'une manière ou d'une autre, dans ses écrits, l'apport de l'africanité à leur formation, et cela conditionne la nature de l'assimilation.

A la fin du IIe siècle, le paganisme survit toujours à l'introduction du christianisme, et Tertullien y verra une guerre civile où s'opposent les « *milites christi* » (soldats du christ) et les « *pagana fides* » (croyants au

[1] Citons le grand Publius Salvinus Iulianus dit « Julien », juriste et sénateur romain d'origine amazighe.

pays). Ainsi, les citadins se considèrent généralement des chrétiens, face à des montagnards « abrités » dans leurs croyances ancestrales. Cette opposition qui suscite bien des controverses étymologiques, ne peut-on l'expliquer par le fait que les autochtones attachés à leur terre, culte et culture fuient la cité (lieu de romanisation et de christianisation) ? Les chrétiens du premier clergé, rappelons-le, sont des Grecs, des Egyptiens, des Syriens…

Ce n'est qu'avec le Ve siècle qu'a lieu la destruction des religions païennes par le christianisme qui devient, sous l'empereur Théodose 1er, officielle. Chez les écrivains africains, le païen veut alors dire celui qui attend la conversion pour avoir le salut, en opérant des ruptures dans sa culture première.

V

Avec les historiens qui atténuent la grandeur des penseurs barbares, qu'est-ce qui fait que Térence et Fronton soient considérés des écrivains majeurs ? Et Juba II, Corippe et Némésien des écrivains mineurs ? Ce clivage entre auteurs majeurs et auteurs mineurs est difficile à expliquer. Certes, ils appartiennent tous à la même littérature : nord-africaine païenne. La critique littéraire veut qu'on insiste sur les dichotomies : langue / littérature majeures vs langue / littérature mineures[1], et non pas sur la hiérarchie des acteurs. La participation de ces auteurs à la pensée ne dépend pas de l'originalité ni de la grandeur des idées, mais d'un ensemble de critères forgé par la Cité des lettres.

A partir de quelle vision opère-t-on cette division ? Cette hiérarchie en conditionne la lecture : faut-il alors s'intéresser plus à Apulée qu'à Luxorius ? En effet, ces auteurs nord-africains sont tous des écrivains mineurs qui composent dans une langue majeure (latin, grec), et collaborent à une civilisation universelle. Comment la critique en fait-elle des auteurs majeurs du moment que leurs œuvres développent de fortes connotations occidentales ? Est-ce ainsi par l'importance de degré d'assimilation ou d'inscription dans la tradition occidentale ? Demeurent-ils conformistes ou hétérodoxes vu leurs rapports solides à la culture natale ? Cette étiquette d'*auteurs majeurs* et d'*auteurs mineur*s

---

[1] Jean-Pierre Bertrand & Lise Gauvin, (eds), « Introduction », *Littératures mineures en langue majeure, Québec / Wallonie-Bruxelles*, Presses interuniversitaires européennes, Bruxelles, 2003.

« […] en matière de langue et de littérature, cette dialectique du majeur et du mineur opère de la même manière. Il n'en est rien. D'abord parce que de la langue à la littérature un glissement se produit dans l'établissement d'une hiérarchie : l'une est du côté de la domination-; l'autre, du côté sinon de la soumission, du moins de la différence et de la différenciation » (p. 13).

est d'une grande importance pour reconnaître ou discréditer une œuvre. Grâce à cette hiérarchie, il est possible de préciser les contours et les formes de cette logique *inconsciente* qui fait la reconnaissance de l'Autre, notamment de l'Institution. Les écoles, les universités et d'autres établissements vont programmer ou *oublier* de telles œuvres africaines.

En fin de compte, comment opérer alors les retrouvailles avec cette littérature ancienne ? Après des siècles de reniement, les auteurs nord-africains contemporains trouvent des difficultés à revendiquer ce passé contraignant. Les traumas d'antan demeurent toujours vivants. Par l'analyse systématique des différentes œuvres, l'identité collective, bien qu'amorcée, implicite et voilée, se trouve là derrière tant de lignes, de paragraphes parlant de faits locaux, et il revient au lecteur de déconstruire et de reconstruire le corpus afin de les définir de manière objective. Mineurs et / ou majeurs, les auteurs nord-africains doivent formuler une position esthétique et idéologique vis-à-vis de la Métropole qui porte une Civilisation prétendument universelle.

CHAPITRE PREMIER :

PREMIERS PHILOSOPHES NORD-AFRICAINS : L'ÉCOLE CYRENAÏQUE, LA MARGE SOCRATIQUE

Est-ce bien Aristippe le fondateur de l'Ecole de Cyrène ? Y a-t-il d'autres philosophes qui ont été à l'origine de cette institution ? Les avis sont partagés, dépendant de la charge sémantique à donner tantôt au mot « école », tantôt à celui de « philosophie »[1]. Cette école peut-elle revendiquer une place à part dans l'histoire de la philosophie et véhiculer la pensée africaine dans son opposition à celle de la Grèce ? D'ailleurs, l'œuvre d'Aristippe a été publiée et diffusée ; pourtant il n'en reste pas de copie ni d'exemplaires à sauvegarder par la postérité, à part quelques extraits cités.

A Cyrène, n'y avait-il que cette école de pensée ? N'y avait-il que des philosophes qui ont émigré à Athènes ou à Alexandrie ?[2] De cette école, il ne nous est parvenu qu'un ensemble d'anecdotes qui dévoile la pensée d'Aristippe et des autres philosophes cyrénaïques. Xénophon rapporte les dialogues du maître nord-africain avec Socrate dans *les Mémorables*[3]. Cette tradition orale parle de deux Aristippe (le grand-père et le Métrodidacte), en plus de trois générations : les Annicériens, les Hégésiarques et les Théodoriens. Il faut citer également Arétê, la fille d'Aristippe, Aithiops de Cyrène, Antipater de Cyrène[4], Epitimides de Cyrène, Parébate de Cyrène (maître de Hégésias et Annicéris) et Aristote

[1] Pierre Gouirand, op. cit., « Aristippe n'a pas fondé d'école philosophique au sens propre du mot. Toutefois, si au lieu de donner au mot école le sens habituel qui implique un enseignement en commun et une unité de doctrine, on se contente de dire qu'une école est constituée par l'ensemble des disciples d'un philosophe, alors on peut prétendre qu'Aristippe a véritablement fondé une école philosophique. » (p. 121)

[2] Samuel Sharpe, *The history of Egypt : from the earliest times till the conquest by the Arabs A.D. 640*, vol. 1, edition 4, Edward Moxon & Co, Londres, 1859.

« But Cyrne did not send all its great men to Alexandria. Plato had studied mathematics there under Theodorus, and it had a school of its own which gave its name to the Cyrenaic sect." (p. 269)

[3] Pierre Gouirand, op. cit., « Xénophon entreprit d'écrire le texte que nous appelons aujourd'hui *Les Mémorables* pour répondre à une « accusation de Socrate », ouvrage que le sophiste Polycraté, prenant part à la polémique qui s'était engagée entre les partisans et les ennemis de Socrate après la mort de ce dernier, publia vers 392 avant J.-C. » (p. 133)

[4] Philosophe stoïcien, antagoniste de Carnéade.

de Cyrène (auteur d'une poétique) comme membres influents de cette école. Ces penseurs sont, en fait, nommés de par leur origine.

Certes, la bibliographie de cette école, inexistante, ne se rapporte qu'à l'éthique et à la réflexion sur les états de l'homme. Bien que la théorie de la connaissance apparaisse au centre de leurs préoccupations philosophiques, par le fait de traiter les questions de l'existence, de l'homme, de l'environnement et de l'univers, elle n'a pas une grande place – conditionnée par des questions d'éthique. Pour les Cyrénaïques, c'est l'affect, et non la raison, qui organise notre connaissance et réception du monde. Il se confond avec le plaisir et la douleur desquels l'homme choisit le premier. Cette approche est bien différente des leçons socratiques. Les sens trompent continûment l'homme : la perception de l'extérieur s'avère problématique. Par extension, les sentiments induisent l'homme en erreur. Par contre, pour les Cyrénaïques, le plaisir et la douleur sont de nature inaltérable : nous les vivons dans notre « corps »[1]. Mais, c'est le plaisir qui suffit à procurer le bonheur. La suppression de l'un ne veut point dire la production de l'autre.

Bien qu'apportant du renouveau à la philosophie universelle, les écrits de cette école ont totalement disparu de la bibliothèque antique. Qui les a fait disparaître ? Pourquoi les établissements ne réservent-ils pas une bibliothèque à la postérité ? Epicure semble avoir lu les œuvres cyrénaïques, s'en être inspiré pour fonder sa philosophie – il y a bien plus d'une dizaine d'années entre la mort d'Aristippe et la naissance d'Epicure (342 avant J.-C)[2]. Cicéron, Plutarque, Eusèbe de Césarée et d'autres qui nous rapportent bien des anecdotes d'une telle philosophie africaine, laissent entrevoir, d'une manière ou d'une autre, cette influence. Et Hegel d'écrire :

> « Les Cyrénaïques n'en restaient pas à la détermination du bien en général : ils cherchaient à déterminer le bien de façon plus précise, et ils le plaçaient dans le plaisir, dans la jouissance du singulier... »[3]

Effectivement, c'est à ces notions que se réduit la philosophie africaine, comme étant une suite de la philosophie post-socratique, peut-être une rupture[4].

---

[1] Pierre Gouirand, op. cit., « La sensation, elle, est vérité. Elle ne peut rien cacher, elle est. » (p. 80)

[2] Ibid., « Nulle part dans ce que nous connaissons de son œuvre, [Epicure] ne mentionne les Cyrénaïques, pourtant il avait surement à sa disposition tous les livres d'Aristippe et connaissait certainement très bien toutes ses théories. Il a donc pu construire sa propre théorie du plaisir en tenant compte de la pensée des Cyrénaïques et éviter certains écueils, notamment le plaisir intellectuel, auxquels ils s'étaient heurtés. » (p. 114)

[3] Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, 1990, p. 152-153.

[4] Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy : the Systems of Hellenistic Age*, vol. 3, edited and translated by John R. Catan, State University of New York, 1985.

I.- *CYRENE, CITE DES PHILOSOPHES*

Cette école de philosophie porte bien son origine comme nom : Cyrène, une ville africaine *bâtie* probablement par les Théréens selon l'imaginaire occidental, amazighe sans doute par l'appartenance au sol. Selon *l'Enquête* d'Hérodote, Battos obéit à l'oracle qui lui ordonne de s'embarquer sur « deux navires de cinquante rames »[1] vers la Libye pour y fonder Cyrène. Ces soldats, plus ou moins une centaine, fuient la sécheresse et la surpopulation des îles de l'Egée vers la « plaine aux sombres nuées » de l'Afrique connue pour ses richesses agricoles. Une grande civilisation est soudainement née sur cette terre nord-africaine ; ce qu'il en reste de ruines et de traces est l'œuvre des voyageurs grecs ! L'on cite le grand temple de Zeus (Ve siècle avant J.-C), et d'autres ruines :

> « Celles du sanctuaire d'Apollon, du théâtre-marché, du cirque, ou du Ptolemaïon et bien d'autres encore comme le portique des Hermès ou celui de la rue du roi Battos, sont encore visibles et nous donnent une idée de ce qu'a pu être la magnificence de cette ville antique. »[2]

Tous ces édifices répertoriés disent beaucoup de la grandeur hellénique en terre africaine, mais rien de la contribution architecturale et artistique des indigènes. De l'extérieur provient la civilisation, et l'élément local ne peut compter assez…

L'histoire provient ainsi de l'Autre. Selon *l'Encyclopédie*, la famille de Battus possède Cyrène :

> « […] sous huit rois, pendant le cours de 200 ans. Ensuite elle le fournit à Alexandre-le-grand, puis aux Ptolémée, rois d'Egypte. Appion, fils de Ptolémée Euergete II, se voyant sans enfants, laissa son royaume en mourant au peuple Romain, 76 avant J.C. »[3]

Les philosophes des Lumières parlent des différents peuples qui vivent dans cette Cité : les Romains, les Turcs, les Arabes et les Juifs,[4] mais point du peuple autochtone : les Imazighen. Ils ne sont que le sol. Cette vision orientaliste qui confond Imazighen et Arabes y est pour quelque chose dans l'écriture de l'histoire des peuples méditerranéens.

« The school of the Cyrenaics, in its first phase, as we have seen, lost in great part the Socratic message, while in the second phase it lost its own identity in addition to whatever of the Socratic message was left from the first phase, even if it meant rejecting the requirements from which it had arisen. » (p. 43)

[1] Homère, *L'Enquête,* Gallimard, Paris, 1985, (livre IV, 158).

[2] Pierre Gouirand, op. cit., p. 31.

[3] Denis Diderot, Jean d'Alembert, op. cit., p. 223.

[4] Les Juifs voient non seulement en Carthage leur foyer légal, mais en toute l'Afrique. Ils sont chez eux, à l'encontre des colons qui sont les représentants de la domination romaine. Ils arrivent, à l'instar d'autres populations « européennes », en grand nombre depuis la Judée entre les années 60 et 117.

D'après les historiens, la chute des Battiades a lieu vers 440 av. J.-C., et c'est une république qui est instaurée à Cyrène. La cité connaît une période de paix jusqu'à la guerre de Thibron (324-321 av. J.-C.). Elle va ensuite connaître la prospérité avec l'étape hellénistique, entre 322 avant J.-C, année de la capitulation d'Athènes occupée par Antipatros, et 31 avant J.-C., date de la bataille d'Actium. Globalement, lors des deux siècles (IIIe et IIe avant J.-C.), l'école d'Aristippe connaît son apogée. En outre, le théâtre et le gymnase (Ptolémaïon) sont édifiés, tout comme d'autres temples, enrichissant la vie intellectuelle. En fait, l'histoire de cette partie du monde est tissée par l'Autre. Pourtant, c'est Cyrène qui offre en abondance animaux, céréales, légumes et fruits aux cités grecques.

Citant les grands philosophes de Cyrène de l'époque, la même *Encyclopédie* narre une anecdote :

> « Les Cyrénéens envoyèrent un jour prier Platon de leur donner des lois, et de leur prescrire une forme de gouvernement, sage et modérée : le philosophe leur répondit, qu'il était très difficile de donner des lois à un peuple aussi heureux et aussi riche qu'ils étaient. »[1]

Par ailleurs, le même Platon a voyagé à Cyrène pour y recevoir les enseignements du mathématicien Théodore de Cyrène. Cette marque de distinction, richesse et bonheur, est signe d'appartenance à une pensée autochtone, différente de l'hellénique, bien qu'elle se développe amplement à Alexandrie sous la dynastie ptolémaïque. Toutefois, la tradition écrite continue à rappeler que le prestige d'une telle vieille école lui est conféré par la civilisation athénienne, et son *opprobre* par l'apothéose du « mal philosophique » dérivant de la culture cyrénéenne locale. Qu'est-il alors de la richesse et du bonheur ?

Les historiens proposent la date de 399 av. J.-C. pour la naissance de cette école. Pourtant, sa datation est incertaine :

> « Aristippe passe pour avoir enseigné sa doctrine à sa fille Arétê, qui l'aurait transmise à son fils, Aristippe le jeune – surnommé « Métrodidacte » (éduqué par la mère). Celui-ci, à son tour, l'aurait communiquée à Antipater qui l'enseigna ensuite à Théodore, à Hégésias et à d'autres. »[2]

Faut-il y voir une école familiale ou tribale ? Ainsi, les idées philosophiques discutées ne seraient qu'un long et profond différend entre plusieurs générations du même lignage.

[1] Denis Diderot, Jean d'Alembert, op. cit., p. 223.
[2] N.J. Schwartz, *Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne*, Imprimerie de Félix Oudart, Liège, 1842, p. 89.

Si, dans les cours de cette école, Théodore présente l'athéisme sous forme d'un système, Bion et Evhémère avancent une explication historique des religions de l'Etat. Quant à Hégésias, il défend l'utilité du suicide. Tous les philosophes débattent les mêmes sujets en partant de la philosophie locale. D'ailleurs, Arétê demeure peut-être l'unique femme-philosophe de l'Antiquité.

II.- *L'ECOLE DE LA « MARGE »*

Par « Marge » on entend l'espace d'opposition au centre de la civilisation (Athènes), c'est le cas de Cyrène dans son rapport à Athènes. Des éléments nouveaux, peut-être effacés, non reconnus, prédominent dans cette école africaine, survivant par les témoignages, dénotant la marque de l'étranger ou le fait de vivre à l'extérieur d'un Monde consacré. Le cyrénaïsme et l'aristippisme sont dits philosophie mineure. En se basant sur la subjectivité primaire (les affects), ils développent des *figures* qui dénotent le contraire de la vertu pour les Grecs et les Romains, le contraire de la pensée religieuse (chrétienne).

Cette école, peut-être à cause de sa naissance dans la Marge, est présentée sous forme d'une série d'anecdotes où les philosophes apparaissent des sceptiques et des libertins. Peu est dit de la profondeur, de la cohérence et de la subtilité de cette pensée rebelle. Ptolémée est le premier à condamner la pensée cyrénaïque sous prétexte que les ouvrages d'Hégésias pervertissent l'homme jusqu'au point de l'inciter au suicide. Et les textes de Théodore de railler la mythologie et les religions, bases de l'Etat. Les historiens de la philosophie avancent des commentaires vagues pour mettre en relief la vacuité d'une telle mode philosophique. Cela est manifeste chez les penseurs chrétiens qui la qualifient de tous les adjectifs propres à un « barbare »[1].

Comment expliquer le mépris et le désintérêt des philosophes et des historiens à discuter le système de l'école Cyrénaïque ? Faut-il considérer cette école comme un mouvement philosophique, né de la tradition socratique qui entend conquérir les terres africaines et amazighes ? De quelle réalité cette philosophie a-t-elle émergé ? Si le bonheur grec (socratique) s'attache à l'homme, pour les Cyrénéens il n'est qu'une expérimentation de l'instant vécu, réalisé par le plaisir. Est-elle le génie de l'amazighité dans sa réfutation de l'hellénisme ou bien la continuité de la tradition socratique ? Quel est son rapport à la culture locale puisque cette pensée a du succès ? On se contente de la réduire à l'immoralisme et au matérialisme brut ? Ou bien faut-il se fier aux manuels d'histoire qui la réduisent à l'expérimentation et à la spéculation

---

[1] Voula Tsouna publie un essai où elle déconstruit la pensée des auteurs cyrénaïques : *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998.

sur les sensations[1] ? En fait, nous n'avons de cette pensée que les commentaires des détracteurs qui l'ont forcément altérée.

Ce qui nous intrigue de ce mouvement, c'est sa postérité en tant qu'héritage rapporté par l'anecdotique. Autrement dit, il n'y a pas de trace écrite (en grec) d'une telle œuvre philosophique, même dans la bibliothèque d'Alexandrie ! Cela ne serait-il dû à la possibilité de l'existence d'une littérature qui n'est pas convenable aux normes de l'époque. Cette école ne publie aucun ouvrage où elle expliquerait ses thèses, seule la doxographie témoigne de son existence. Est-ce là une première spécificité de l'héritage nord-africain ? Ou bien l'institution se fie-t-elle alors à la langue autochtone pour développer ses idées, et par prudence intellectuelle, s'éloigne pour autant du grec prédominant sur la scène philosophique ?

Pour les historiens de la philosophie, cette fondation, inspirée par les célèbres enseignements de Socrate, prépare non seulement l'avènement de l'épicuréisme, mais surtout le schisme philosophique[2]. Autrement dit, elle s'inscrit dans la discontinuité et opère une rupture avec la tradition hellénique, s'organisant comme un groupe de philosophes qui essaie d'expliquer différemment l'homme afin de réaliser son bonheur existentiel. Si la logique et la physique paraissent absentes dans leur réflexion, c'est pour s'approcher plus de l'explication de la nature du Plaisir. Le moyen est l'usage du corps pour cet objectif-idéal. Plutarque en précise le fondement : « il n'y a que deux passions, la douleur et la volupté : que la volupté est un mouvement doux et agréable, et la douleur un mouvement âpre et fâcheux. »[3] Cette vision est derrière la renommée d'un tel mouvement qui met l'individu en dessus des circonstances (la réalité). Rien de l'extérieur ne contraint l'individu à ne pas exercer sa propre liberté "physique".

En outre, l'école nord-africaine était pionnière:

> "[…] in advance of the Sophists in formulating the doctrine that knowledge is merely what appears to each man to be true, and in giving definite reasons for denying that we can have any knowledge of things in themselves."[4]

Il y a alors remise en question de cette pensée sophiste dans laquelle étaient formés les penseurs cyrénaïques.

Cette société de penseurs s'oppose naturellement à Platon, recherchant à mener une réflexion propre. À l'instar des groupes

---

[1] Louis-Antoine de Salinis, & De Scorbiac, *Précis de l'histoire de la philosophie*, 3e édition, L. Hachette et Cie, Paris & Alger, 1847, p. 120.
[2] Pierre Gouirand, op. cit., p. 374.
[3] Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, vol. 10, Libraire Nyon aîné, Paris, 1778, p.298
[4] John Watson, *Hedonistic theories from Aristippus to Spencer*, Macmillan, Londres, 1895, p. 24.

helléniques qui avancent une compréhension diverse du monde et de l'homme, les philosophes cyrénéens dévoilent la voie de tout ce qui est physique à l'Homme pour comprendre le monde. Ils distinguent les plaisirs corporels des plaisirs spirituels (de l'âme), et ils mettent dans une place supérieure les premiers. Le plaisir physique est le bien idéal pour l'homme. Il n'est point considéré comme la source des maux – comme il est avancé dans toutes les philosophies grecques dominantes où le discours éthique occupe une place à part. Les sensations sont difficiles à percevoir, à l'exception du plaisir et de la douleur. Il est naturel chez l'homme de quérir le plaisir physique et de fuir la douleur. Qu'est-il alors du plaisir intellectuel et spirituel ? Il est « une construction de l'âme, un sentiment mais pas une sensation. L'expérience ne nous montre que le plaisir, comme toute sensation, ne dure que le temps qu'il faut pour l'éprouver. Nous ne pouvons donc pas éprouver de plaisir en pensant aux plaisirs que nous avons déjà éprouvés. Ainsi se construit pour Aristippe cette prééminence du moment présent « vivre » et non pas du « vécu » ou du « à vivre ». »[1] Dans le plaisir, il n'y a pas de graduation ni de différenciation qualité-quantité – ces traits spécifiques sont créés par l'imagination. De même, le jugement moral ne peut point déterminer le plaisir, ni construire l'idéal humain.

Faisant de la catégorisation et de la classification un mode de réflexion, l'école de Cyrène divise la philosophie en cinq parties, « dont la première traitait de ce qui doit être désiré et de ce qui doit être évité ; la seconde, des états ou des manières d'être ; la troisième, des actions ; la quatrième, des causes ; la cinquième, des preuves. »[2] Ces parties traitent les aires d'intérêt de la philosophie de l'époque : la morale, la logique et la physique. La recherche du vrai en soi n'a pas de pertinence logique ; les philosophes de l'école optent davantage à développer le scepticisme et la volupté (condition naturelle de l'homme), cela est davantage expliqué chez Théodore.

Rappelons que la plupart des philosophes de cette école émigrent à Athènes pour y chercher la connaissance et finissent par se retrouver à la fin de leur vie à Alexandrie, à l'exception d'Aristippe qui rentre à Cyrène. Le cosmopolitisme de cette Cité africaine leur est propice. Ayant conquis une place influente dans la société, ils sont taxés de corrupteurs de la jeunesse, et par voie de conséquence, excommuniés ou censurés. Leurs œuvres sont reçues négativement : elles sont destructrices de l'homme. Cette accusation prend une double valeur juridique et politique.

L'école de Cyrène dure plus ou moins un siècle, lorsque l'épicurisme « s'est emparée de ses principes et les a rendus plus applicables en les

---

[1] Pierre Gouirand, op. cit., p. 81.
[2] N.J. Schwartz, op. cit., p. 89.

tempérant. »[1] Plusieurs concepts sont remis en question par les philosophes cyrénéens. La bienséance est inutile, l'amitié n'est plus qu'une exploitation utile, la vertu n'est que l'expression de la peur ou de la prudence, la patrie n'existe pas car elle se confond avec l'univers entier, la loi n'est qu'une convention provisoire, la divinité s'avère une absence.

Pour les Cyrénaïques, la souvenance et l'attente du plaisir ne sont pas de nature « spirituelle »[2] . Que dire de l'extase ? Il y a donc différence entre bonheur et plaisir[3]. Il y est précisément question de la maîtrise du temps, notamment du présent, instant intense au moment d'expérimenter le plaisir le plus authentique.

Quant à la liberté, elle se mesure par cette tendance à se protéger soi-même, à défendre ses propres intérêts. Elle peut parfois se confondre avec la prudence.[4] L'homme se libère des contraintes personnelles et collectives. Les Cyrénaïques sont contre le mariage ; ils répugnent à toute forme qui les réduirait à des objets. Ainsi s'attaquent-ils à plusieurs manifestations sociales construites sur la coutume et la bienséance. Par ailleurs, ils ne s'intéressent point à l'étude des phénomènes naturels.

En conclusion, si, tout en s'inspirant des leçons de Socrate, Platon et ses disciples montrent que la vérité et son idéalisme se basent sur un modèle métaphysique, et si les Cyniques fuient les règles de la Société pour se réfugier dans les lois de la Nature, et si les Stoïciens fondent un système du monde auquel l'Homme doit obéir, les philosophes de Cyrène iront plus loin dans la découverte de l'Esprit et du Corps de l'Homme, qui les aide à donner un Sens au Monde.

---

[1] Collectif, (Société de professeurs de philosophie), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, vol. 1, L. Hachette & Cie, Paris, 1844, p. 620.

[2] André Laks, « Plaisirs cyrénaïques. Pour une logique de l'évolution interne à l'école », in Laurence Boulègue & Carlos Lévy, (eds), *Hédonismes : penser et dire le plaisir dans l'antiquité et à la renaissance*, « Cahiers de philologie, apparat critique », Presses universitaires Septentrion, Lille, 2007.

« Chez les Cyrénaïques, la mémoire et l'attente des biens ne tombent pas, comme c'est typiquement le cas chez Epicure, dans la catégorie des plaisirs de l'âme (des joies), puisqu'ils niaient au contraire qu'elles puissent jamais donner lieu à des plaisirs. » (p. 34)

[3] Ibid., « la doxographie de Diogène Laërce nous apprend que les Cyrénaïques opéraient une distinction tranchée entre le plaisir et le bonheur. Définissant le bonheur comme « l'ensemble constitué de plaisirs particuliers » que l'on aura pu goûter au cours d'une vie, les Cyrénaïques posaient qu'il n'est pas recherché pour lui-même, mais bien pour les plaisirs particuliers qui en sont constitutifs. Seul le plaisir particulier, étant recherché pour lui-même, peut être à proprement parler qualifié de fin. » (p. 28-29)

[4] Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, tome 7, traduit par J. Amyot, Libraire P. Dupont, Paris, 1825.

« Que la prudence est un bien, et que pourtant elle ne doit pas être recherchée pour elle-même, mais pour les commodités qui en viennent. » (p. 302)

En somme, les philosophes cyrénéens forment une école plurielle, aux centres d'intérêt nouveaux. Si Aristippe construit sa philosophie sur le plaisir « triadique » :

–Le bien est plaisir ;

–Le plaisir est une jouissance positive et non pas l'absence de douleur ;

–Le plaisir est plaisir du moment.

Les autres philosophes apportent des rajouts et des rectifications à cette triade. À Théodore de rejeter le troisième principe, à Hégésias de réfuter le deuxième et à Annicéris d'amoindrir la valeur du premier.[1] Aussi différents soient-ils dans leur philosophie, dans leurs mœurs, les philosophes de Cyrène traduisent l'esprit nord-africain dans son opposition à l'hellénisme dominant. Si leur succès était assuré à l'époque en Afrique, comment expliquerait-on alors la fin d'une telle pensée parallèle à la philosophie antique ?

[1] Giovanni Reale, op. cit., p. 44.

ARISTIPPE DE CYRENE, LE MAL-AIME DES PHILOSOPHES[1]

Aristippe est indéniablement un grand philosophe bien que ses textes ne connaissent pas la postérité, et la seule connaissance que les manuels d'histoire sauvegardent de ses paroles et de sa personne est un ensemble d'éléments d'une doxographie large[2]. Dans *les Mémorables*, Xénophon lui réserve deux chapitres : le chapitre (1) du livre II et le chapitre (8) du livre VIII où le penseur nord-africain apparaît entretenir un long dialogue avec le Maître (Socrate)[3]. Quelle place au fait réserve-t-on à l'un des disciples préférés de Socrate ? Pourquoi étudier une philosophie (celle des Cyrénaïques) que nous n'avons qu'à la forme rapportée ou de seconde main ? Dans ces 'versions', Aristippe incarne le « mal » philosophique / philosophant, étant au service de la tyrannie[4], muni d'un esprit cynique, voire barbare. Toutefois, loin de toute tempérance, ses paroles défient la raison, la morale et la bienséance.

L'œuvre du socratique mineur perdure à travers les siècles, étant une référence à plusieurs œuvres philosophiques[5]. Si Eschine le place au même niveau que Xénophon et Platon, les penseurs grecs, chrétiens, romains et arabes (Ibn Al Qifti) le qualifient d'intellectuel médiocre et corrupteur. En revanche, Hegel, Machiavel[6], Montaigne et bien d'autres se réfèrent à son œuvre perdue (inexistante), pour avancer d'autres thèses ou faire mûrir leurs propres réflexions. De nos jours, Michel Onfray, tout comme Jeremy Bentham au XIX[e] siècle, fait d'Aristippe un maître à

[1] Publié dans *Tawiza* n° 157, mai 2010.

[2] Voir aussi *Recueil de sentences de la bibliothèque vaticane*, « *Gnomologium Vaticanum* ».

[3] Ces deux chapitres, qui font l'objet de notre étude, sont tirés de Xénophon, *Mémorables*, *Œuvres Complètes*, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Eugène Talbot, tome 1, Librairie de L. Hachette et Cie, Paris, 1859.

[4] On reproche à Aristippe d'être au service du tyran de Syracuse, mais pourquoi ne fait-on pas le même reproche à Archimède qui est au service de Hieron II, tyran de Syracuse un siècle plus tard ?

[5] Pierre Gouirand, op. cit., « Aucun de ses écrits n'a été conservé et nous ne le connaissons qu'à travers une doxographie. » (p. 10)

[6] Ibid., « Il faut toutefois signaler que Machiavel (1469-1527), dans La vie de Castruccio – Castracani da Lucca (1520), adapte à la vie de son époque, quatorze des paroles ou anecdotes concernant Aristippe, telles que nous les livre Diogène Laërce, mais sans jamais citer le philosophe cyrénaïque, ni donner ses sources. » (p. 11)

penser, se trouvant à la base de sa vision du monde : la liberté naît de l'affranchissement de son propre être dans le monde.

A l'instar des premiers philosophes, Aristippe mène la réflexion sur pourquoi et comment il faut assurer une existence digne pour l'Homme. Le Cyrénéen n'est pas pour la tempérance, il s'ingénie plutôt à provoquer le même Socrate. Toutefois, proche des thèses du Maître, le philosophe africain voit que le but suprême de l'homme est le bonheur. Pour cela, il persiste à avoir une vision différente : il faut le réaliser par tous les moyens. Jouir de l'instant présent, s'affranchir du rapport au monde extérieur et concevoir les circonstances comme un objet sont les fondements de sa pensée. Mais, il s'oppose à l'idéal socratique qui voit que la vertu est le seul bien, et il s'incline plutôt du côté de la nécessité de la liberté à se concrétiser par le corps. Dans sa philosophie mineure, n'y aurait-il pas l'expression d'une culture – totalement différente des constantes de l'époque ?

I.- *VIE LUXUEUSE D'UN PENSEUR MAL-AIME*

Aristippe est né vers 435 av. J.-C. à Cyrène, colonie des Minyens, mort en 356 av. J.-C. Fils d'un négociant qui possède des affaires à Athènes, il vit dans une famille riche, et selon Hegel ses parents se nomment Aritade le père, et Mica (ou Sonica) la mère.

C'est le sophiste Protagoras d'Abdère qu'il aura pour premier maître. En bon élève, Aristippe s'initie alors à l'éloquence et à la philosophie. Cette maîtrise du verbe lui assure le salut quand il tombe captif en Asie, entre les mains du satrape Artapherne.

Comme tout citoyen de Cyrène, il voyage de l'Afrique vers Athènes en 416 avant J.-C. en compagnie de son père pour affaires. En fin de compte, le jeune homme choisit de s'y établir pour s'initier à la philosophie, il fera partie du groupe socratique jusqu'à la mort de Socrate, vers 399 av. J.-C. Il est à la fois son élève et son ami. Il était parmi le groupe qui se promenait à travers les rues d'Athènes pour parler philosophiquement au peuple. À la mort de Socrate, Aristippe, fort probablement affecté, rentre en Afrique.

De cette étape, on raconte :

> « [...] son père, à qui il n'aurait pas obéi, lui avait écrit que conformément à la loi, il allait le vendre, et toujours arrogant, Aristippe lui aurait répondu que s'il attendait un peu, comme il allait devenir célèbre, il pourrait le vendre plus cher. »[1]

Son séjour athénien lui convient pour expérimenter la liberté, loin des coutumes indigènes et du père dominant. En ces années-là, la situation

[1] Voir « Recueil de sentences de la bibliothèque vaticane », « *Gnomologium Vaticanum* » (743,42), cité dans Pierre Gouirand, op. cit., p. 15.

politique est trouble : Athènes passe par des moments difficiles de crise et de guerre[1]. Le jeune homme s'ingénie alors à vivre dans une cité où les lois, les *nomoï*, délimitent la vie quotidienne des Athéniens. Il dira : « Si toutes les lois étaient supprimées nous (les philosophes, les sages) continuerions à vivre de la même façon »[2]. L'ironie forme un trait fondamental d'un tel caractère, et les anecdotes à ce propos foisonnent...

Le penseur hédoniste entretient des rapports controversés avec Platon. Peut-être, c'est par émulation. Envers le Maître, selon Diogène Laërce, il aura un respect inébranlable ; il le citera comme source de la vérité et de la sagesse. Socrate va l'avoir tout près, et dans maintes situations l'exhortera à changer de comportement[3]. Il demeure, pour autant, un élève rebelle et un penseur anticonformiste. Le philosophe étranger se montre capable d'intervertir les idéaux socratiques[4]. D'ailleurs, en plus de prendre Aristippe pour rival, Platon jalouse d'autres élèves de Socrate : Eschine, Antisthène, Gorgias, et la liste est longue.

Au regard des Socratiques, Aristippe est mal vu à cause de ses origines africaines[5], et à un moindre degré de son caractère. À Athènes, il a une grande renommée, comparable à celle de l'autre élève de Socrate, le grand Platon. Il est aussi mal-aimé à cause de son acceptation de l'argent en contrepartie des cours impartis[6]. A propos, devant ces deux grands penseurs, Eschine n'ose pas fonder d'école. Aristippe s'en défend :

> « C'est vrai, Socrate, quand des gens lui envoyaient à manger et à boire… il avait pour assurer son approvisionnement les premiers des Athéniens, alors que moi je n'ai qu'Eutychide, un esclave que j'ai acheté. »[7]

---

[1] Pierre Gourirand, *op.cit.* « C'était un milieu guerrier puisque Aristippe arriva à Athènes en 416 pendant l'un des épisodes les plus atroces et les plus significatifs de la guerre de Péloponnèse : l'affaire de Mélos. Mais aussi un milieu raffiné, la description des banquets suffit à nous en convaincre. Ce fut également un milieu superstitieux, mercantile, et cruel ; ce fut ainsi une époque de bouleversements politiques pour la cité et pour toute la Grèce. » (p. 67)

[2] Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, (livre II, 68), éditeur-libraire Charpentier, Paris, 1847, p. 95.

[3] Socrate dit à Aristippe : « Aristippe, fais quelques efforts pour régler la conduite que tu dois tenir pendant le reste de ta vie. » (Livre II, livre 1, 34)

[4] Xenophon, *Mémorables,* in *Œuvres Complètes,* tome 1, traduction et notes d'Eugène Talbot, Librairie Hachette, Paris, 1858.

« Aristippe essayait de confondre Socrate, comme celui-ci l'avait lui-même confondu naguère ; mais Socrate, voulant rendre service à ses disciples, ne répondit point en homme qui se tient sur ses gardes, et qui craint qu'on n'intervertisse ses paroles, mais comme un homme fortement convaincu qu'il remplit ses devoirs. » (livre III, chapitre 8, 1) Aristippe n'a-t-il pas alors interverti les enseignements socratiques ?

[5] Aristippe dit à Socrate : « Aussi, moi, pour n'en point passer par là, je ne m'enferme pas dans une cité, mais je suis étranger partout. « (livre II, chapitre 1, 13)

[6] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 65), p. 94.

[7] Ibid., (livre II, chapitre 8, 74), p. 98.

Conscient de son état d'étranger et de mal-aimé, Aristippe se fait payer pour ses cours – coutume mal vue. En d'autres termes, le philosophe nord-africain choisit d'instruire les fils des gouvernants pour subvenir à ses besoins matériels de libertin. Notons que les rétributions demandées par Aristippe sont chères : mille drachmes selon Plutarque[1] ; et à un gouvernant qui lui fait le reproche : « Mais pour ce prix là je peux acheter un esclave », le maître africain de répondre : « Achète-le donc et tu en auras deux »[2]. Cet attachement à l'argent mène ses détracteurs à le placer du côté de la sophistique, une sorte de déviance de la philosophie, mais sans que cela réduise de son importance de Maître à penser[3]. Toutefois, c'est là que commence la marginalisation programmée du philosophe libyen.

Grâce à l'éducation socratique, Aristippe arrive à fonder sa propre philosophie : il aime le luxe et quête le plaisir physique. Joignant l'action à ses paroles, il mène une vie de « dandy » : il a le goût immodéré de l'habillement, il aime à se parfumer et à avoir de la compagnie féminine. De ce quotidien de luxure, il en fait une philosophie. Laïs de Corinthe (420 avant J.-C.), belle courtisane, conquiert son cœur, et au philosophe de s'expliquer : « je la possède mais elle ne me possède pas »[4]. Il compose en l'honneur de cette hétaïre deux textes : *Pour Laïs,* et *Pour Laïs sur son miroir*. Plusieurs anecdotes sont citées à propos de sa passion pour cette célébrissime Sicilienne[5].

En plus de son amour de la luxure, Aristippe offre ses bons services au dictateur Denys le Jeune (ou Dionysos II de Syracuse, régnant entre 367 et 343 av. J.-C.) – chez qui il séjourne vers 361 av. J.-C. Il compose

---

[1] Plutarque, *De l'éducation des enfants*, in *Œuvres Complètes*, tome 1, traduction de Victor Bétolaud, Hachette, Paris, 1870, » §7.

[2] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 72), p. 98.

[3] Lucien de Samosate, *Le Parasite*, XLVIII « Le parasite ou que le métier de parasite est un art », in *Œuvres Complètes*, traduction et notes d'Eugène Talbot, Hachette, Paris, 1912.

« – Le parasite : « Que dis-tu d'Aristippe de Cyrène ? N'est-ce pas, selon toi, un des philosophes les plus distingués ?
– Tychiade : Assurément.
– Le parasite : Eh bien, vers la même époque, il vint demeurer à Syracuse et se fit le parasite de Denys. De tous ceux qui s'asseyaient à la table du tyran, Aristippe fut celui qu'il considérable plus, à cause de sa supériorité dans cet art, où il surpassait tellement les autres, que Denys lui envoyait chaque jour ses cuisiniers, pour prendre de lui des leçons. Aussi me paraît-il avoir élevé notre art à la hauteur qu'il mérite. » (§33)

[4] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 75), p. 99.

[5] Aristippe lui rend régulièrement visite à Corinthe. Ils passent ensemble deux mois tous les ans, lors des fêtes en l'honneur de Poséidon, à Egine. Il l'entretient matériellement ; et au reproche de ses détracteurs, il leur dit : « Je donne beaucoup à Laïs afin que je puisse jouir d'elle et non pas pour que les autres n'en jouissent point. » (Athénée, les deipnosophistes, XIII 588c) cité dans Pierre Gouirand, op. cit., p. 20.

en son honneur : *Prière à Denys* et *Sur la fille de Denys*. À cause de ce gouverneur, il aura plus d'inimitié de la part de Platon.

Ami de Dion, oncle maternel et tuteur de Denys le Jeune, Platon séjourne à la même cour qu'Aristippe, chargé lui aussi d'impartir des leçons. Si l'Africain offre des cours de perversion, Platon ceux de la sagesse. Lors de sa seconde visite, le philosophe grec est forcé à demeurer dans un seul lieu pour quelque temps. Logiquement, il éprouve un ressentiment vif envers tout ce qui fait partie d'un tel royaume, envers ce philosophe étranger qui réussit à pervertir le tyran de Syracuse[1], et par conséquent, à avoir auprès de lui plus de place, d'influence et de faveur.

Durant sa vie, Aristippe voyage incessamment à travers la Méditerranée. Lors de la fameuse exécution de Socrate, il se trouve à Corinthe en compagnie de sa douce Laïs. À son retour définitif à Cyrène, il fonde l'école de la philosophie après avoir été acclamé à Athènes comme le fondateur de l'école du plaisir[2]. Il « pouvait avoir 68 ans, Aristippe devient, à son tour, chef d'école, et fonda une secte, qui du nom de la ville où elle prit naissance, s'appela Cyrénaïque. »[3] Par ailleurs, de sa vie nous savons qu'Aristippe a un fils Mélanippos, deux filles : Basilô et Arétê (signifiant en grec : Vertu !). S'il entretient avec son fils des rapports difficiles, il veille par contre à l'éducation de sa fille Arétê. C'est elle qui lui succède à la tête de l'école des Cyrénaïques, ensuite Aristippe le Jeune, son petit-fils.

Bref, Aristippe est l'auteur d'une grande œuvre perdue. Parmi ses textes, citons *Histoire de la Libye* où il aurait traité des temps anciens de son pays natal. Il serait ce penseur qui met au premier plan les affaires africaines, en quête d'une conscience à travers l'histoire d'un peuple. Il écrit également des textes-dialogues : *Artabaze*, *Pour les naufragés*, *Pour les exilés, Pour le mendiant, Pour Laïs*, *Pour Poros*, *Pour Laïs sur son miroir, Erméias, le Songe, Pour le président du Banquet*, *Philomèle*, *Pour les domestiques*, *Pour ceux qui lui reprochent d'avoir acheté du vieux vin et des courtisanes*, *Pour ceux qui lui reprochent de bien banqueter*, *Lettre à sa fille Arété, Pour celui qui s'exerçait aux jeux olympiques*, *Question*, *Autre question*, *Prière à Denys, Prière sur une statue, Sur la fille de Denys, Pour celui qui croyait être déshonoré, Le donneur de conseils, De l'Éducation, De la Vertu, le Donneur de*

---

[1] Pierre Gouirand, op. cit., « Il fallait certainement beaucoup de diplomatie et de finesse pour survivre dans ces cours des cités grecques d'Occident. Les intrigues s'y mêlaient aux plaisirs et c'est ce monde étrange et difficile qu'allait connaître Aristippe lors de son séjour à la cour de Denys le Jeune. » (p. 52)

[2] Ibid., « La tradition veut qu'il ait passé la dernière partie de sa vie avec ses disciples, à Cyrène où il avait créé son école » (p. 29)

[3] Académie des sciences morales et politiques de France, « Mémoire sur Aristippe l'ancien et l'école de Cyrène », in *Séances et travaux de l'Académie des sciences*, vol. 83, partie 1, Libraires A. Durand et Pedone Laurière, Paris, 1868, p. 135.

Conseils. Cette œuvre prolifique dit d'une part par ses titres l'extrême intérêt du philosophe pour les questions actuelles et morales, et de l'autre le rôle d'illuminé que doit mener l'écrivain dans la société.

II.- *INITIATEUR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE*

Quoique disciple de Socrate, Aristippe ne continue pas la tradition grecque, il fonde une école africaine en 399 av. J.-C. Considéré comme un sophiste, il est aussi de tendance hédoniste. Il est à placer justement dans le courant matérialiste. Non seulement le philosophe méprise les conventions au nom du plaisir, mais il confond également plaisir et devoir. On parle chez lui de la « philosophie de l'immédiateté ». En d'autres termes, le plaisir véridique est celui qui est immédiatement né de la sensation, n'ayant de sens qu'au moment de son être : dans l'instant même, ni dans le passé ni dans l'avenir.

On voit dans sa philosophie l'expression d'un sensualisme raisonné qui fait découvrir la conscience de l'animalité. Il ne parle pas de pédérastie dans sa défense du sensualisme. Est-ce alors par souci moral ? L'homme vit entre le plaisir et la douleur. S'il s'accroche au premier sentiment, il doit éviter le second en présence de circonstances négatives. Aristippe fait l'éloge de cet homme qui réussit à s'affranchir de ses passions, crédos et interdits. Si cet individu choisit le plaisir, cela doit être dénué de tout préjugé. La quête du plaisir est alors une volonté naturelle. L'homme est investi d'une volonté à réaliser des conditions appropriées pour être. C'est la sensation (le plaisir) qui est le but de la vie. Le bonheur n'est, de ce fait, qu'une multiplication de plaisirs. Le plaisir est un bien, et il revient à tout le monde de le rechercher. Cette quête va au-delà du bien et du mal, distincte de la pensée d'Epicure : le plaisir est un mouvement avec sensation, et la sagesse n'est point l'objectif suprême.

Cette recherche s'oppose également à la pensée d'Aristote (384-322 av. J.-C.) qui écrit :

> « « Le sage est heureux jusque dans les tortures. » Dans le même sens, Aristippe dira à Socrate : « Pour moi, je ne vois pas où est la différence que, de mon gré ou non, un fouet me déchire la peau, ou que mon corps, que je le veuille ou non, subisse toute espèce d'assauts. N'est-ce pas être fou par-dessus le marché, que de subir volontairement ces souffrances ? »»[1]

De par sa nature, l'homme fuit la souffrance. Ainsi tout rachat (ou pénitence) est-il une insanité pour le philosophe cyrénéen.

Lors de sa formation, le penseur amazigh confesse à Socrate que sa philosophie est une voie médiane :

---

[1] Xénophon, *Mémorables*, op. cit., (livre II, chapitre 1, 3), p. 9.

« — Mais moi, dit Aristippe, je n'entends pas non plus me réduire en esclavage. Il me semble qu'il y a une route moyenne, où je m'efforce de marcher, entre le pouvoir et la servitude ; or, c'est la liberté, qui conduit le plus sûrement au bonheur. »[1]

Il renonce alors au pouvoir pour être libre et heureux. Cette position est appropriée pour un étranger comme lui à Athènes.

Selon Aristippe, si vertu est vertu, c'est parce qu'elle n'est pas en contradiction avec les plaisirs. Ainsi les plaisirs physiques sont-ils plus bénéfiques que ceux qui proviennent de l'âme. Le plaisir présent est mieux que le plaisir à venir. L'immédiateté, mariée à la rationalité, fait la supériorité d'un tel plaisir[2]. Le philosophe réclame alors l'indépendance de la morale dans son rapport à la réalité, notamment les choses extérieures. Le présent compte, mais point l'avenir ou le passé. Il faut jouir de l'instant vécu.

Dans sa vision esthétique, le bon et le beau se confondent totalement. L'aspect utilitariste doit prédominer dans l'œuvre. « Une autre fois, Aristippe lui demandant s'il connaissait quelque chose de beau :

« Oui, je connais beaucoup de choses belles. – Eh bien, sont-elles toutes semblables ? – Autant qu'il est possible, il y en a qui diffèrent essentiellement. – Et comment ce qui diffère du beau peut-il être beau ? »[3]

Et il revient à Xénophon d'imaginer les arrière-pensées du philosophe libyen :

« Aristippe lui demanda s'il connaissait quelque chose de bon, afin que, si Socrate lui disait la nourriture, la boisson, la richesse, la santé, la force, le courage, il pût lui démontrer que c'est parfois un mal. »[4]

Là, il y a d'une part la défense des thèses socratiques, et de l'autre l'acte de tourner en dérision de telles idées incongrues et barbares. Toutefois, si la réponse de Socrate est claire[5], les propos d'Aristippe dérangent les fondements de cette philosophie édifiante et moralisante. De fait, ce dernier occupe la place de philosophe barbare au sens propre du terme. Il ébranle les premiers édifices de la sagesse occidentale.

---

[1] Xénophon, *Mémorables*, op. cit., (livre II, chapitre 1), 3, p. 11.
[2] N.J. Schwartz, *op.cit :* « Par rapport au plaisir, Aristippe disait encore, qu'il ne faut se laisser subjuguer par la jouissance des sens. On reconnaît encore ici l'influence de la doctrine socratique concernant la tempérance. Il savait se plier à toutes les situations de la vie et à tous les événements ; c'est en cela que consistait, selon lui, la véritable rationalité. » (p.90)
[3] Xenophon, *Mémorables*, (livre III, chapitre 8, 4), op. cit., p. 50.
[4] Ibid., livre III, chapitre 8, 2, p. 50.
[5] Ibid., « Socrate : « les choses sont belles et bonnes pour l'usage auquel elles conviennent ; elles sont laides et mauvaises pour l'usage auquel elles ne conviennent pas. » (livre III, chapitre 8, 7), p. 51.

III.- *AFRICAIN CONSCIENT DE SON STATUT D'ETRANGER*

Aristippe présente la philosophie de l'homme africain qui se voit étranger partout. Il s'arme d'une vision tout à fait particulière ; son modèle a trois traits définitoires :

–fort pragmatique dans une société étrangère (supposée discriminatoire envers les étrangers) où foisonnent les pièges ;

–maître de soi quand cette même société lui offre des occasions de progresser, n'étant que de vaines promesses ;

–et assez conscient pour surmonter les obstacles du monde hellénique.

Ainsi les formes, les rôles et les fonctions de l'homme ne peuvent-ils point révéler sa personnalité. L'individu, notamment l'Africain, réagit à des circonstances d'où il doit chercher à tirer pleinement profit.

Dans les *Mémorables,* Xénophon présente Socrate qui « interroge Aristippe sur la tempérance, ce qui permet à ce dernier de dire qu'il ne veut être ni maître ni esclave, donc ni commander ni servir, et qu'il veut consacrer sa vie au plaisir. »[1] Ce plaisir est suprême, il est synonyme d'affranchissement, de réalisation de la liberté. C'est le Maître qui pose la question, et c'est bien lui également qui répond en tant que sage. Le Cyrénéen approuve naturellement ce qu'avance Socrate ; et il serait erroné de donner raison à un Barbare de Cyrène, tout aussi bien de lui donner la parole.

Socrate soulève effectivement l'appartenance étrangère d'Aristippe dont la philosophie est quand même une provocation à la société grecque[2]. En tant qu'Africain, le philosophe est conscient qu'il n'a ni la place de maître, ni celle de penseur qui gouvernerait dans l'espace grec. Le Libyen est historiquement « commandé » au regard du Maître[3] :

> « (8) — Pour moi, dit Aristippe, je suis loin de me ranger parmi ceux qui veulent commander. Il me semble qu'il est tout à fait d'un insensé, quand c'est déjà pour lui une grande affaire de pourvoir à ses besoins, de ne pas se contenter de cela, mais de s'imposer encore la charge de pourvoir à ceux de ses concitoyens. Se refuser à soi-même tant de choses qu'on désire, et se mettre à la tête de l'État, pour se

---

[1] Pierre Gouirand, *op.cit.*, p. 17.

[2] Xenophon, *Mémorables*, op. cit., « Socrate dira à Aristippe : « toi qui, dans quelque ville que tu arrives, es moindre que le dernier des citoyens ; toi qui te trouves enfin dans une situation où l'on est le plus exposé à l'injustice, tu t'imagines t'y soustraire, grâce à ta qualité d'étranger ? Est-ce parce que les villes te garantissent publiquement la sûreté pour entrer et pour sortir, que tu as cette confiance ? Ou bien crois-tu qu'un esclave de ton espèce ne serait utile à aucun maître ? » (livre II, chapitre 1, 15), p. 6.

[3] Ibid., « Socrate dira encore à Aristippe le Libyen : « — Et d'abord, parmi les peuples que nous connaissons, en Asie, les Perses commandent, les Syriens, les Phrygiens et les Lydiens obéissent ; en Europe, les Scythes commandent, les Méotes leur sont soumis ; en Libye, les Carthaginois gouvernent, les Libyens sont gouvernés. De ces peuples, lesquels crois-tu vivre le plus agréablement ? Et chez les Grecs, parmi lesquels tu te trouves, quels sont ceux qui te paraissent mener la vie la plus agréable, ceux qui commandent ou ceux qui obéissent ? » (livre II, chapitre 1, 10), p. 5.

> voir ensuite appelé en justice, parce qu'on n'aura pas fait tout ce que veut la cité, n'est-ce pas là le comble de la folie ? [9] Car enfin les cités prétendent se servir de leurs gouvernants, comme moi de mes esclaves. Moi, je veux que mes esclaves me préparent en abondance tout ce qui m'est nécessaire, mais qu'ils ne touchent à rien ; et les cités croient que les gouvernants doivent leur procurer toutes sortes de biens, dont ils s'abstiendront eux-mêmes. Ceux donc qui veulent se donner beaucoup de peine et en causer aux autres, je les formerai comme nous l'avons dit, et je les rangerai parmi les gens propres à commander ; mais, pour moi, je me range parmi ceux dont le désir est de mener la vie la plus douce et la plus agréable. »[1]

Cette réflexion est intéressante à déconstruire vu sa valeur dans le monde actuel. La recherche du plaisir (de la liberté, de la vie, de la sagesse, de la vertu en tant que voie médiane) et non du pouvoir, voilà les bases de la philosophie du Cyrénéen. Il est alors plus réaliste, précisément conscient du tragique propre. Par conséquent, le martyre est inutile, l'héroïsme est banal, le rachat est insensé… Voilà ce qui fait d'Aristippe un penseur à part, défendant un surhomme qui se contente de se défendre soi-même (de vivre ou d'exister). Il a, par là, totalement inversé les idéaux grecs. La patrie, la nation, la société sont alors des concepts vides –amazigh qu'il est, et étranger vis-à-vis des valeurs helléniques. À quoi bon de s'accrocher aux leçons du Lycée ?

Dans sa querelle contre Eschine, il est le premier à chercher la réconciliation. Comme Eschine accepte, Aristippe lui sort la coutume cyrénaïque pour faire un autre reproche à l'Athénien : « souvenez-vous que je suis venu vers vous le premier bien que je sois le plus âgé. »[2] Notons qu'Aristippe use de sa culture natale pour survivre dans un espace étranger. Il revient au jeune d'entamer le premier la réconciliation avec son ennemi et rival.

En définitive, mal aimé par Xénophon et Platon, le père de la philosophie nord-africaine n'est pas assuré de gagner la postérité. Il demeure un inconnu pour les chercheurs, lui qui fut célèbre à Athènes, Corinthe, Syracuse. La grande célébrité de Platon signifierait logiquement l'effacement d'Aristippe. Durant sa vie, ce dernier est subséquemment vu comme un sous-philosophe qui va à la quête du sous-homme, oubliant totalement qu'il est le premier à mettre les bases du surhomme qui vit selon ses propres volontés, étant au centre de tout et en dessus des circonstances. Son « homme » maîtrise le plaisir, et il en a une conscience totale afin de dominer la réalité…

---

[1] Xénophon, *Mémorables*, op. cit., (livre II, chapitre 1, 8/9), p. 4.
[2] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 82-83), p. 102-103.

Des différents enseignements de Socrate qui s'ingénie à étudier la vertu et la vérité, Aristippe ne s'intéresse qu'au second concept : la vérité de toute chose est d'atteindre le plaisir, comme une expérience relative, voire relativiste.

THEODORE DE CYRENE, PHILOSOPHE DU DEFI

« Vous agissez comme il convient, gens de Cyrène, en m'exilant de la Libye vers la Grèce »[1]

Ce philosophe n'est pas à confondre avec son compatriote le mathématicien Théodore de Cyrène (485 – 411 avant J.-C), précepteur du philosophe Platon[2]. Théodore de Cyrène porte le surnom de l'Athée pour quelques-uns, et du Divin pour d'autres. Méconnu ou inconnu, il est présenté sous divers aspects dans la philosophie, se trouvant au centre de nombreuses anecdotes tout comme il est l'auteur de propos provocateurs. Une seule image survit à sa pensée : il met en application des idées anticonformistes, fidèle à la tradition de son maître Aristippe. Il distingue le plaisir de la joie[3]. Sa mise en doute de l'existence de la divinité est nodale dans sa pensée, il s'inscrit alors dans le groupe des premiers athéistes[4] et des sceptiques.

Théodore de Cyrène incarne parfaitement le rôle du penseur nord-africain qui est chassé de chez soi par les siens, poussé alors à l'aliénation, et dans cette expulsion il retrouve ses forces pour se faire une place dans la civilisation hellénistique, avant d'être à nouveau banni d'Athènes. Ce double bannissement marque profondément sa vie, mais également son œuvre. Il s'insurge contre tout le monde, voire contre son maître Aristippe.[5]

I.- VIE D'UN PHILOSOPHE DOUBLEMENT EXCLU

Natif de Cyrène, il vit aux environs de 320 av. J.-C. C'est tout ce que nous connaissons de cet auteur africain. Ses maîtres sont Aristippe de Cyrène et Annicéris.

---

[1] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 103), p. 112.

[2] Platon, *Théétète*, Garnier Flammarion, 1967.

C'est Socrate qui parle : « II.- Si je m'intéressais particulièrement à ceux de Cyrène, Théodore, je t'interrogerais sur les choses et les hommes de ce pays et je voudrais savoir si, parmi les jeunes gens, il y en a qui s'adonnent à la géométrie ou à quelque autre partie de la philosophie. Mais, comme je suis plus attaché à ceux d'ici, je suis aussi plus curieux de connaître quels sont ceux de nos jeunes gens à nous qui sont en passe de devenir des hommes distingués. » (p. 59)

[3] Giovanni Reale, *op.cit :* « Theodorus tried to develop an intermediate position ; he placed the goal not in pleasure as such but in joy, that is, not in pleasurable sensations (in the pleasure of the moment) but in a state of the soul which is not possible to achieve without wisdom. » (p. 42)

[4] Citons d'autres penseurs athéistes comme Callimaque, Anaximandre, Diagoras, Protagoras, Evhémère…

[5] Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, tome 7, op. cit., « Théodore, au livre des Sectes, le maltraite un peu aussi » (p. 277)

> « […] Théodore faisait partie de l'aristocratie cyrénéenne, faute de quoi il n'eut pas reçu d'éducation à l'école de Cyrène qui lui permette de se vanter d'avoir une trop grande pensée philosophique pour sa patrie. »[1]

Ce sont là quelques hypothèses sur ses origines. Forcé à émigrer à Athènes, Théodore lance le défi à ses détracteurs. Il s'installe dans la capitale des Philosophes, suivant les cours de Zénon de Kition, de Bryson, un représentant de l'école de Mégare, de Pyrrhon le sceptique…

A son tour, il exerce l'enseignement et se fait connaître dans les cercles athéniens. Il donne des cours dans le Lycée d'Athènes (célèbre depuis le passage d'Aristote). Ses leçons l'investissent d'une bonne réputation parmi l'intelligentsia grecque. L'Africain réussit alors à se frayer un chemin à Athènes, et il a une grande renommée. Mais, qu'est-il de son œuvre ? Que disent les historiens de son influence sur la pensée hellénistique ?

Selon Diogène Laërce, Théodore est accueilli dans la cour de Ptolémée, fils de Lagos – fort connu pour son bon accueil des penseurs et aristocrates cyrénéens. Comment interpréter ce soutien/solidarité entre Africains ? N'y aurait-il pas pour explication une alliance culturelle ou ethnique ? Le philosophe voyage beaucoup, et suscite à l'instar d'Aristippe des rumeurs ou des anecdotes. Lors de son passage à Corinthe, entouré de disciples à qui il demande de l'argent pour ses cours, Métroclès le Cynique lui reproche une telle position matérialiste. Là, Théodore imite son maître Aristippe, en fixant une somme à chaque disciple qui entend poursuivre ses cours. Par contre, il ne respecte pas la règle de Socrate selon laquelle le maître ne doit pas demander de l'argent à l'élève en contrepartie de ses leçons. Cette même critique, qui a été déjà adressée à Aristippe, ne peut-elle, à elle seule, expliquer l'évolution du système éducatif vers le sophisme, par opposition à la tradition socratique ?

Portant atteinte à la religion d'Athènes dans ses cours et écrits, Théodore de Cyrène s'enfuit loin. Il devient ambassadeur de la cour de Ptolémée, roi d'Égypte, il est envoyé auprès des hommes de pouvoir comme Lysimaque[2] et Magas[3]. Ces derniers ne reçoivent pas comme il

---

[1] S. Gullo, *Théodore* de *Cyrène, dit l'athée, puis le divin*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 17

[2] Lors de la répartition de l'Empire d'Alexandre le Grand, le général Lysimarque devient roi de Thrace. Il s'allie à Ptolémée dont il prend la fille Arsinoé pour épouse.

[3] Magas est le fils de Bérénice 1ère par son premier mariage, ensuite beau-fils de Ptolémée 1er Sôter. À la mort de son beau-père, il se proclame gouverneur indépendant de Cyrène, se déclarant également insoumis à Ptolémée II Philadelphe. Aidé par Antiochos 1er son beau-père, il envahit l'Egypte en 275 av. J.-C., mais une révolte des nomades cyrénéens l'emmène à rebrousser chemin. Lorsque Ptolémée II épouse Bérénice, fille unique de Magas, il y eut la réconciliation entre les deux demi-frères. Magas meurt en 250 av. J.C.

faut le penseur provocateur. Sa nouvelle fonction est une sorte de débarras diplomatique d'un philosophe problématique[1]. A son tour, le gouverneur Lysimaque va l'expulser de Thrace, et le menacer d'une mort atroce : sans sépulture, laisser son cadavre pourrir sur terre[2]. Pourquoi cette haine de la part du général ? Peut-être ne pouvait-il pas protéger ou accueillir un banni d'Athènes au risque d'avoir des embrouilles politiques ou militaires. Une autre hypothèse : peut-être Théodore a-t-il écrit quelque chose de 'hautement politique' qui pourrait menacer les intérêts des Grecs.

La réponse de Théodore à cette menace est ironique : « Hé bien, un roi tel que toi a un beau succès si tu as réussi à acquérir le pouvoir de la cantharide. »[3] Sapant les croyances mythologiques, il défie le général, et lui signifie son indifférence à pourrir sur terre comme cadavre. Peut-être raille-t-il la croyance d'Antigone qui avait peur pour l'âme de son frère Polynice resté sans sépulture, étant par conséquent une âme errante qui n'a pas accès au royaume des âmes. Il doit avoir d'autres croyances.

Théodore a pour élèves le sophiste Bion de Borysthène et Evhémère. Mais, ces philosophes sont pris pour des voyous dans les cercles intellectuels : ils excellent dans la provocation et l'agitation – signes d'anticonformisme intellectuel.

II.- *PHILOSOPHIE DU COMPLEXE D'ETRE « DE TROP »*

Théodore est connu comme auteur de deux textes : *Sur les Dieux* (*Peri theon*)[4] et *Les questions*. Dans le premier texte, il critique les religions grecques, d'où son surnom d'athée. Il annonce que les dieux n'existent pas. La superstition, comme précepte du paganisme, n'est qu'une construction spirituelle pour délimiter la liberté chez les humains par l'instauration d'interdits collectifs. Il tourne alors en dérision les serments prêtés au nom des dieux, d'où son immoralisme annoncé. Voyant d'un mauvais œil la sauvegarde des biens des sanctuaires, il légitime par conséquent le vol, le mensonge… tout ce qui relève de l'immoralité.

Son agnosticisme est révélateur d'une pensée qui se distancie du métaphysique et du superstitieux, et énonce une vision cynique du monde. Cette pensée est évidemment critiquée par les premiers penseurs chrétiens.

---

[1] Sylvain Gullo, op. cit., p. 51.

[2] Ibid., « Le texte de Sénèque rajoute la dimension de « sans sépulture » à la peine. « Un tyran menaçait de mort, et même de le priver de sépulture ». » (p. 56)

[3] Ibid., p. 57

[4] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 97) : « Nous sommes tombés par hasard sur un ouvrage de lui (de Théodore) intitulé *Sur les Dieux* qui ne prête pas au mépris. » (p. 109)

« Pour exprimer son jugement sévère sur l'attitude irrévérencieuse et sacrilège des chrétiens à l'égard des dieux, de leurs temples et de leurs rites, le païen Caecilius, mis en scène par Minucius Félix, cite de son côté les noms des deux personnages célèbres de l'époque classique, Théodore de Cyrène et son prédécesseur Diagoras de Mélos, l'athée par excellence, qui avaient osé nier de façon radicale l'existence même des dieux. »[1]

Fervent catholique, Minucius Félix discrédite naturellement l'Athée africain[2], et de là on peut expliquer la disparition d'une telle œuvre : l'Eglise est l'espace de la culture tolérée… Peut-être par les temps de la christianisation, les écrits de Théodore sont brûlés.

Notons que le philosophe cyrénéen souffre toute sa vie du sentiment d'être de trop au regard des siens ; il se sent alors comme un être avorté. Les hypothèses avancées à propos d'une telle conscience d'être mal-aimé s'imposent. « Théodore est-il parti de son plein gré ou bien a-t-il été banni comme le laisse entendre le texte de Diogène de Laërce ?»[3] Tout d'abord, l'ostracisme dont il a été victime lors d'un procès devant un tribunal populaire, en tant que forme de punition, est la conséquence logique d'un affront criminel commis par le coupable[4]. Ce bannissement, le non-droit à faire partie du groupe, est chez les Imazighen la plus dure sanction : le coupable n'est point reconnu par l'identité « mère », abandonné alors par les siens et les dieux protecteurs. Réconforté dans sa résistance, Théodore prend cette action pour du défi à être[5]…

Lorsque le philosophe africain est banni de la Cité à cause de sa vision athéistique, il se compare à Héraclès abandonné par les navigateurs. « Il y a deux sens aux dires de Théodore : soit Théodore était une menace pour la cité, soit – malgré leur estime – les Athéniens

---

[1] Pier Franco Béatrice, « L'accusation d'athéisme contre les chrétiens », p. 133-152, in Michel Narcy & Eric Rebillard, (eds), *Hellénisme et christianisme*, coll. "Mythes, Imaginaires, Religions", Presses Universitaires de Septentrion, Lille, 2004, p. 142.

[2] « Qu'un Théodore de Cyrène, ou qu'un Diagoras, son digne prédécesseur, qui mérita d'être surnommé l'Athée, cherchent, en affirmant qu'il n'est point de dieux, à briser les seuls freins de la société, le respect et la crainte, jamais ils n'auront assez d'autorité pour faire prévaloir leur dangereuse doctrine et leur fausse philosophie. » (Minucius Felix, *Octavius* 8).

[3] S. Gullo, op. cit., p. 17.

[4] Ibid., « Il semble douteux de voir la mauvaise réputation de Théodore naître subitement à Athènes. Très certainement Théodore écume déjà ses diverses théories provocantes à Cyrène. De plus, l'audace avec laquelle il répond au jugement semble attester de cette image de provocation déjà présente. En leur signifiant qu'ils font bien de le condamner à l'ostracisme, Théodore choque les esprits. » (p. 24)

[5] Ibid., « Ses actes joints à sa pensée forment un ensemble de provocation qui a été d'une grande importance dans la popularité de Théodore. D'ailleurs, c'est sous ces traits qu'on le représente le plus généralement, et c'est cette même attitude qui va le contraindre à quitter Athènes. » (p. 26-27)

ont dû le rejeter. »[1] Cette répulsion traduirait la force de ses arguments à emmener les gens vers la négation de la divinité. Le philosophe cyrénéen ira loin dans son explication de cette seconde expulsion : il est banni non pas pour avoir transgressé des lois, mais tout simplement à cause de sa nature de penseur libre.

Devant ces contraintes, Théodore ne suit pas l'exemple de son maître Aristippe. Il cherche comme fin couronnant nos efforts, la joie et la tristesse.

> « La joie est […] conforme à la raison, la tristesse ne l'est pas. Le plaisir et la peine sont moralement indifférents. Le but des actions ne consiste donc plus dans une jouissance quelconque, mais dans une disposition de l'esprit. […] le sage se suffit à lui-même, l'amitié n'est qu'un vain nom, et en général rien n'est honteux ni immoral de sa nature. »[2]

En fait, il défie, par le biais de la raison, les valeurs et les conventions de la société. Il les remet en question, et par le doute il fonde sa réflexion sur le monde et l'homme. Le sage cherche la lumière dans une forêt de connaissances erronées.

Théodore se base sur le principe suivant :

> « […] nous connaissons nos sensations, mais non pas leurs causes, oblige le sage à se concentrer en lui-même, traite de folies l'amitié et le patriotisme, nie l'existence du monde avec l'existence de Dieu, et arrive au plus grossier égoïsme par un système complet d'indifférence morale et religieuse. »[3]

Cette indifférence est à lire comme le summum du défi à une société qui croit fortement à des conventions, lois et institutions.

A part l'athéisme, que propose-t-il alors pour changer le monde ? La foi qui pourrait changer l'homme devrait mouvoir l'action du philosophe. C'est cela, selon lui, la bonne vertu.

> « L'homme de vertu selon Théodore est fort éloigné de ce que le commun suppose. Il en est même l'opposé. L'homme de vertu chez Théodore n'a pas de principe moral et agit selon la nécessité et ses dispositions naturelles. »[4]

Ce cynisme, propre aux philosophes anticonformistes, est quand même constructif. Il signifie la vertu comme disposition à remettre en question les superstitions, et à forger de nouvelles valeurs.

Enfin, à son tour, Théodore a été souvent accusé de la corruption de la jeunesse, et par là banni sur le plan intellectuel. Disciple socratique, il

---

[1] Ibid., p. 44.
[2] N.J. Schwartz, op. cit., p. 90.
[3] Collectif, (Société de professeurs de philosophie), op. cit., p. 620.
[4] Sylvain Gullo, op. cit., p. 61-62.

représente un danger pour la Cité, et c'est également par un procès, moyen usité contre les penseurs illuminés, qu'Elle s'en débarrasse. En définitive, le philosophe amazigh s'enfuit loin de la Cité, avant d'entendre la sentence capitale.

HEGESIAS DE CYRENE, IMMORALISTE PRIMITIF

C'est avec Hégésias de Cyrène que la philosophie africaine commence à s'approcher davantage de l'analyse des rapports de l'homme à l'existence. Pourtant, il ira dans le sens de revoir la philosophie cyrénaïque du fait qu'il propose une vision différente du Maître. « De ce que la volupté est le souverain bien, il conclut que l'homme ne saurait être vraiment heureux, ne pouvant parvenir au souverain bien, parce que son corps est exposé à trop de maux que l'âme partage »[1]. Il pose les différents sens de l'existence. Il réfléchit positivement au problème du suicide, à l'encontre de Platon s'inspirant de Socrate, en parle comme d'une idée inconcevable et irraisonnée dans *Phédon*[2]. Les philosophes grecs réfutent la pensée cyrénéenne, et leur 'prétexte' se base relativement sur la Morale. Ce même Hégésias est discrédité pour ses positions immorales, donc inacceptables par la Philosophie dominante.

I.- *VIE OBSCURE D'UN PHILOSOPHE NOIR*

Né vers 300 av. J.-C, Hégésias vit entre Cyrène et d'autres cités méditerranéennes. Pour Heinrich Ritter, il est contemporain à Epicure[3]. Il est également surnommé « Peisithanatos »[4]. Ce surnom est retenu par la critique comme étant le récapitulatif de toute sa philosophie pessimiste.

Il est disciple d'Aristippe, Antipater de Cyrène et Paraibatès. Il est également le compagnon d'Annicéris. Il a d'innombrables disciples dits « Hégésiarques ». Il assure des leçons de philosophie pour répandre ses thèses sur l'existence :

---

[1] Frédéric Schoell, *Histoire de la littérature grecque profane*, depuis son origine, vol. 3, seconde édition, Librairie de Gide Fils, Paris, 1824, p. 249.

[2] « VI –Dis-nous donc, Socrate, sur quoi l'on peut se fonder, quand on prétend que le suicide n'est pas permis. [...]

–Il ne faut pas te décourager, reprit Socrate, il se peut que l'on t'en donne. Mais peut-être te paraîtra-t-il étonnant que cette question seule entre toutes ne comporte qu'une solution et ne soit jamais laissée à la décision de l'homme, comme le sont les autres. Etant donné qu'il y a des gens pour qui, en certaines circonstances, la mort est préférable à la vie, il te paraît peut-être étonnant que ceux pour qui la mort est préférable ne puissent sans impiété se rendre à eux-mêmes ce bon office et qu'ils doivent attendre un bienfaiteur étranger. » (*Phédon*)

[3] Heinrich Ritter, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, traduit de l'allemand par C.-J. Tissot, Librairie de Ladrange, Paris, 1835, p. 88.

[4] *Pisithanate* veut dire « celui qui pousse à la mort », « l'apologète du suicide »...

> « […] lecturing against the fear of death, and showing that in quitting life we leave behind us more pains than pleasures, that he was stopped by Ptolemy Soter through fear of his causing self-murder among his hearers. »[1]

Autrement dit, « la vie n'est qu'un fardeau qu'il faut tâcher de secouer. […] il poussa plusieurs de ses disciples à se donner la mort. »[2] Par conséquent, il est critiqué dans son travail d'enseignant. À cause de ses enseignements « négatifs », Ptolémée II interdit les livres de Hégésias, ferme son école et l'exile hors de son royaume. Sa philosophie a été combattue de son vivant, elle le sera davantage après sa mort, d'où la disparition conséquente de ses textes.

II.- *ELOGE DU SUICIDE*

L'œuvre d'Hégésias est perdue, on cite un texte intitulé *L'abstinent* (*Apokarteron*) où il fait l'éloge de la mort, étant plus intéressante que la vie. Conscient de l'impossibilité du bonheur, le personnage principal cesse de se nourrir, et naturellement meurt de faim. L'intrigue se résume à la description des misères et des malheurs de l'existence. Plusieurs lecteurs se suicident à la suite de la lecture d'un tel ouvrage obscur.

Cette philosophie de l'abstinence s'oppose à l'épicuréisme[3]. Dans l'existence, il y a peu de chance ou d'espace pour le bonheur, qui relève de l'impossible. Puisque le corps fait infiniment l'expérience des souffrances :

> « […] l'âme qui participe à ces souffrances du corps en est aussi troublée, enfin la Fortune empêche la réalisation de bon nombre de nos espoirs, si bien que pour ces raisons le bonheur n'a pas d'existence réelle »[4].

Cela doit expliquer pourquoi sa philosophie est lue comme l'éloge du suicide. Du moment que le bonheur est irréalisable, la vie n'a pas de valeur[5]. Le pessimisme devient probablement une position rationnelle ou

---

[1] Samuel Sharpe, op. cit., p. 269.

[2] N.J. Schwartz, op. cit., p. 90.

[3] Heinrich Ritter, op.cit., « la doctrine d'Hégésias se charge de faire voir. Il admet aussi, à la vérité, que la fin de l'homme est le plaisir et que la peine mérite l'aversion ; et il soutient contre les doctrines épicuriennes ou d'autres semblables, particulièrement, que la félicité ne peut être le but de l'activité humaine, car elle est en général impossible, puisque le corps est exposé à une foule de maladies, que l'âme doit souffrir avec le corps, et que le hasard amène une infinité d'événements contraires à nos espérances ; mais il trouvait également impossible de s'abandonner au plaisir particulier du moment. » (p. 89)

[4] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 94), p. 108.

[5] Ibid., « Le bonheur est chose absolument impossible, car le corps est accablé de nombreuses souffrances, l'âme qui participe à ces souffrances du corps en est aussi troublée, enfin la Fortune empêche la réalisation de bon nombre de nos espoirs, si bien que pour ces raisons le bonheur n'a pas d'existence réelle. »

bien une prise de conscience, digne d'un penseur pragmatique : le Cyrénéen vit sous la double domination égyptienne et grecque.

Loin d'être un Idéal, le bonheur ne peut point être l'objectif de l'homme. Ainsi l'homme ne tend-il qu'à s'affranchir de ce qui est dérangeant. Tout se réduit alors au plaisir sensible et immédiat. L'homme devient « suffisant » à soi-même : tout ce qui provient de l'extérieur est à rejeter s'il n'est pas la véritable source du plaisir vécu. Les concepts de l'abstinence, de la tolérance et de la résignation sont évalués par Hégésias selon leur utilité pour l'individu. Par exemple, l'amitié doit être utile à quelque chose, sinon elle est inexistante.

> « La reconnaissance, l'amitié, la bienfaisance n'étaient rien à leurs yeux puisque nous ne les choisissons pas pour elles-mêmes, mais à cause des avantages qu'elles procurent et que, si ces avantages disparaissent, celles-ci ne subsistent plus. »[1]

Tout idéalisme est donc négation de soi. Ainsi le pauvre et le riche se valent-ils : ils expérimentent de la même manière le plaisir et la douleur[2].

Pourtant, toute espérance implique la déception, elles sont unies dans une même entité. L'auteur précise son point de vue pessimiste : la somme des souffrances est nettement supérieure à celle des joies. Conscient d'une telle vérité, l'homme doit tendre :

> « […] à éviter la peine ; or, pour moins sentir la peine, il n'est qu'un moyen : se rendre indifférent aux plaisirs mêmes et à ce qui les produit, émousser la sensibilité, anéantir le désir. L'indifférence, le renoncement, voilà donc le seul palliatif de la vie »[3].

La douleur physique n'émane pas du corps, mais de la personne entière. Cette analyse apparaît inachevée, voire tronquée. Ces enseignements sont probablement d'une influence particulière sur les thèses existentialistes du XXe siècle, notamment sur l'œuvre d'Albert Camus.

Le malheur est inévitable, il est là et à l'homme de commettre des fautes. Pour les philosophes hégésiarques, les fautes « doivent être pardonnées car on ne les commet pas volontairement, mais sous la contrainte de quelque passion. Ils disaient qu'il ne faut pas éprouver de

---

[1] Ibid., (livre II, chapitre 8, 93), p. 108.

[2] Ibid., (livre II, chapitre 8, 94): « Pauvreté et richesse ne comptent pour rien dans le plaisir, car il n'y a pas de différence dans la façon dont les riches et les pauvres éprouvent du plaisir. L'esclavage, à égalité avec la liberté, est indifférent quand il s'agit de mesurer le plaisir, de même la noblesse de naissance à égalité avec la basse naissance et la bonne réputation avec la mauvaise. » (p. 108)

[3] Collectif, « La théorie d'Épicure sur la mort et ses rapports avec les théories contemporaines », in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales*, III, 1879, p.365.

haine, mais bien plutôt convertir en enseignant. »[1] La faute est alors créatrice, elle mène à l'apprentissage dans la vie.

Les questions posées par le philosophe cyrénéen sont : – la vie vaut-elle la peine d'être vécue ? Ou bien la vie vaut-elle la peine qu'on souffre ? Toute son œuvre est une tentative pour y apporter des réponses.

> « Hégésias de Cyrène, en vint à la conclusion qu'au point de vue du plaisir, la vie ne vaut pas d'être vécue ; [...] ne pouvant atteindre le vrai plaisir, il faut tâcher de se débarrasser de la peine, et le plus sûr moyen d'y parvenir c'est de mourir. Telle était la conclusion de la philosophie d'Hégésias, à raison de laquelle il fut nommé « l'avocat de la mort ». »[2]

Selon Hégésias, la volonté détermine autant l'existence par une série de décisions et d'intentions, autant la mort par la forme de l'approcher et de la découvrir. Il y a là une approximation à faire avec la pensée de Camus et d'autres auteurs du XXe siècle. Hégésias affirme que « comme la condition de la vie, aussi la condition de la mort devait dépendre de notre élection »[3]. En existant, nous faisons des choix et des engagements. Cette réflexion sera reprise par Schopenhauer et Emil Cioran : le premier développe également ce pessimisme inévitable, et le second reconnaît dans le suicide le plus sûr moyen de supporter la vie...

Si le destin parsème des injustices pour l'homme, la quête du bonheur devient un exercice difficile mariant peines et joies.

> « L'homme s'oriente naturellement vers la recherche du plus haut niveau de satisfaction pour un effort donné ; la détermination rationnelle du profit maximal réalise de surcroît un optimum social »[4].

N'y avait-il pas là, pourtant, un engagement individuel à réaliser son projet d'être dans le monde ?

La mort s'avère par conséquent meilleure que la vie. Qu'est-il alors du bonheur si le corps est écrasé par des douleurs, si l'âme souffre et si les dieux multiplient les malheurs ? Cela doit expliquer pourquoi le bonheur total est inconcevable. Faut-il alors fuir devant la peine et le chagrin, autrement dit devant l'inéluctable mort ? Le choix de la mort est analogue à celui de la vie. Hégésias propose la fin de l'angoisse : on ne doit pas avoir peur de la fin. L'indifférence devant la mort est en soi un acte de sagesse.

Parallèlement à ce pessimisme, de nature morale et ontologique, s'ajoute un pessimisme gnoséologique : l'expérience du plaisir ne

---

[1] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 95), p. 109.
[2] Vladimir Soloviev, *La justification du bien : essai de philosophie morale*, Slatkine, Genève, 1997, p. 121.
[3] Montaigne, *Les Essais*, (livre I, chap. III), Firmin et Didot libraires, Paris, 1836, p. 175.
[4] H. Wetzel, «Hédonisme», *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, 1980, p. 274-276.

s'avère point une connaissance. Les Hégésiarques font du plaisir « something relative and non-objective »[1]. Le critère de jouissance est justement négativisé. Ces philosophes « supposaient que par nature rien n'est plaisant ni déplaisant. C'est à cause du manque, de la nouveauté ou de la satiété que les uns éprouvent du plaisir et les autres du déplaisir. »[2] Les sens ne servent point comme moyen pour connaître le monde de manière uniforme[3].

Le sage hégésiarque est d'un égoïsme particulier[4], il ne reconnaît ni l'altruisme ni les rapports constructifs à adopter avec l'altérité.

> « Le sage fera tout en vue de soi-même, car il pense qu'aucun autre n'est aussi estimable que lui. En effet, même s'il paraît recevoir les plus grands avantages, ceux-ci ne se comparent pas à ce que lui-même apporte. »[5]

Son égocentrisme n'est en fait que l'expression d'une forte angoisse devant l'existence. Cette idée, répétons-le, renvoie aux pièces dramatiques et aux romans de Camus.

Face à un univers régi par des illusions, les valeurs sont remises en question au regard d'Hégésias.

> « Ainsi les richesses et la pauvreté, la liberté et la servitude, une extraction noble et une extraction basse, la célébrité et l'obscurité, enfin tout ce qu'on peut regarder comme un objet de désir ou d'aversion, est indifférent, si on le compare à la véritable mesure du bien ; car le pauvre et le riche, et ainsi des autres, sont heureux de la même manière. Par conséquent le sage devrait rester parfaitement indifférent à l'égard de tout ce qui peut exciter le plaisir, et ne rien reconnaître au-dessus de lui-même : la reconnaissance, l'amitié et la bienfaisance ne devraient donc rien être pour lui. »[6]

L'indifférence doit alors être à l'origine de toute action ou de toute passion. Autrement dit, elle organise la vie comme une propriété

---

[1] G. Reale, op. cit., p. 40.
[2] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 94), p. 108.
[3] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 95), p. 109.
[4] H. Ritter, *op.cit* « En considérant, au contraire, toute la vie de l'homme, il reconnut que le sage ne peut prétendre qu'à une vie simplement exempte de peine et de douleur. Il envisagea donc d'une manière négative les plaisirs des sens, point de vue que les cyrénaïques s'étaient efforcés de nier : car les hégésiarques enseignaient que rien n'est ni agréable ni désagréable en soi, mais que tout le devient par besoin ou par satiété. Ils cherchaient à faire voir que le but négatif de leurs efforts pouvait être atteint en ne présentant la suffisance individuelle à soi-même que d'une manière négative ; et prétendaient prouver que tout ce qu'on regarde comme un bien n'est véritablement rien de tel. » (p. 89)
[5] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 95), p. 109.
[6] Heinrich Ritter, op. cit., p. 89-90.

essentielle et polysémique : un bien au regard de l'insensé, et un non-sens pour le sage. Par conséquent, la mort et la vie se valent.

Cette vision aristippiste, construite sur un système d'oppositions, entend apporter un approfondissement différent afin de se défendre des mauvaises interprétations du Maître. L'élève verserait plus dans le scepticisme et réinterpréterait négativement la notion de joie de vivre.

En conclusion, Hégésias a voulu ainsi dessiller les yeux de ses contemporains : ce dont on attend la satisfaction nous déçoit, il n'apporte rien de positif. Mais, le philosophe n'avait pas à leur proposer une compensation, un substitut : il n'y a rien à mettre à la place du médiocre ! Pour lui, la mort est un détachement « suprême », à ne pas saisir comme un fait pessimiste et tragique. « With Hegesias Cyrenaism has already destroyed himself »[1], annonçant la fin d'un système de pensée typiquement africain.

[1] G. Reale, op. cit., p. 41.

ARETE DE CYRENE, MERE-PHILOSOPHE

Tout d'abord, « arété » veut dire en grec ancien : l'excellence, tout comme il signifie la résistance efficiente face à l'adversité. Pour les latins, il dénote aussi la vertu unie fortement à la connaissance. Arétê de Cyrène (400 av. J.C. - 340) porte bien son prénom. En tant que cyrénaïque[1], elle aurait manifesté son aversion pour la société inégalitaire, notamment lors de son séjour à Athènes. Les féministes voient en elle une grande figure de la femme instruite dans les lettres grecques. Elles la considèrent comme l'un des premiers penseurs de l'égalité, de la négation des différences entre maîtres et esclaves. Cet idéal serait sûrement l'un des thèmes de ses traités perdus.

Si on sait bien qu'elle est la fille d'Aristippe, on ignore le nom de sa mère. Ayant pour père un disciple de Socrate, Arétê s'inscrit dans la même tendance, mais sous l'influence d'un père qui l'encourage à s'initier à la philosophie du plaisir par l'éducation. Elle a été éduquée par un père qui lui lègue l'art de remettre en question les enseignements qui vont dans le sens de la sagesse (connaissance). Elle représente alors l'incarnation des principes de l'école nord-africaine.

Arétê enseigne la philosophie (matérialiste) et l'éthique dans les écoles d'Attique pendant plus de trente-trois ans. À son tour, elle initie son fils à la philosophie. C'est ainsi qu'elle passe à l'histoire de la pensée humaine, offrant au jeune Aristippe le nom de « métrodidacte ».

A la mort de son père, elle devient la directrice de l'Ecole de Cyrène. Elle est l'auteure d'une quarantaine d'ouvrages. Et ses disciples dépassent cent philosophes, parmi lesquels il n'y a pas un nom de femme-philosophe. Elle aura une influence sur les affaires politiques de l'Etat. Cela démontre que Cyrène est une société égalitaire: il n'y a pas de discrimination sexiste du fait qu'elle tolère l'ascension de la femme…

Par contre, dans les écoles d'Athènes, les femmes ne pouvaient assister à l'époque au forum public, à l'exception de l'école de Platon. Arétê y assiste, mais quelle serait sa position face à un penseur qui détestait son père ? Elle y assiste, peut-être, pour faire connaître la pensée cyrénaïque, et apprendre des enseignements du penseur en vogue.

En dirigeant l'école, elle le fait en contrepartie de l'argent, suivant l'exemple de son père – reproche que lui feront à maintes reprises les

[1] Voir Ch. Ph. Ronsin, *Arétaphile ou la révolution à Cyrène*, tragédie en vers, cinq actes, édité chez Guillaume Junior, Paris, 1793. (Pièce représentée pour la première fois sur le Théâtre la rue de Louvois, le 23 juin 1792)

platoniciens. Recevoir de l'argent contre un enseignement est un principe totalement opposée à la vision socratique. Ses élèves vont pleurer sa mort, et graver sur sa sépulture l'épitaphe qui chante sa grandeur hellénique, la comparant à la beauté d'Hélène, à l'honnêteté de Thirma, à l'âme de Socrate, et louant son style d'Homère.

Quels sont ses idéaux ? Servent-ils quelle vision du monde, à part celle développée par son père ? Formée dans l'aristippisme, Arétê fera évoluer la pensée hédoniste dans des champs plus vastes: la famille, les valeurs, les traditions… La réflexion d'une femme-philosophe sur la moralité (valeurs du bien et du mal) dans son rapport à la famille doit être différente de celle des mâles. Si la moralité est conditionnée par le plaisir, qu'avance Arétê ? Pense-t-elle que le plaisir est le but de toute existence ? La postérité ne répond pas : aucun traité n'est sauvegardé.

Appliquait-elle le même raisonnement que le paternel pour expliquer les choses "absurdes" devant lesquelles elle se trouvait ? L'optimisme est, fort probablement, tributaire de cette pensée "féministe". Elle appellerait la société à expérimenter le bonheur. Par ailleurs, son fils, de père inconnu, l'a-t-elle conçu au nom du plaisir, loin de toute institution (mariage) ?

En somme, portant bien son prénom, voire son nom, Arétê aurait avancé quelques principes d'un pragmatisme primaire. Elle assure l'enchaînement entre le père et le fils dans une telle vision.

ARISTIPPE LE JEUNE, DE L'HEDONISTE AU RATIONNEL

Incarnant la continuation de l'héritage de son grand-père, Aristippe le jeune forge une théorie de la connaissance qui pourrait développer l'hédonisme où « seuls les affects sont saisissables »[1]. Cette thèse gnoséologique lui est propre, à l'encontre d'Aristippe qui a été un élève de Socrate. Se positionner par rapport au plaisir afin de déterminer les fondements de l'éthique devient une étape fondamentale dans la pensée cyrénaïque. En réfléchissant à la notion du plaisir, les deux Aristippe appliquent le « connais-toi toi-même » afin de saisir les diverses significations du monde à travers les affects.

Reste à savoir, cependant, que de cette saga de philosophes il ne reste aucun écrit qui témoignerait concrètement de leurs paroles (leçons) et de leurs œuvres. Peut-être ont-ils disparu par l'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie et/ou bien sous les mains incendiaires des hommes de l'Eglise africaine.

Aristippe le Jeune est encore un enfant lorsque son grand-père meurt vers 356 av. J.-C. On dit qu'il a recueilli les anecdotes et les paroles de son aïeul, forgeant ainsi une doctrine philosophique en réaction à Epicure (341-270)[2]. Mais, il connaît sans doute de première main les textes écrits et les discours du grand Aristippe grâce à sa mère Arétê.

Contemporain d'Aristote, Aristippe le jeune s'insère parfaitement dans la tradition socratique, tentant de chercher des significations *logiques* à ce monde environnant. Sa mère[3] « aurait d'abord vécu à Athènes où Aristippe avait veillé à son éducation et était retournée à Cyrène une fois adulte. »[4] En fait, peu d'éléments nous sont parvenus de

---

[1] Jacques Brunschwig, « La théorie cyrénaïque de la connaissance et le problème de ses rapports avec Socrate », in Gilbert Romeyer-Dherbey (dir.) & Jean-Baptiste Gourinat, (ed.) *Socrates et les socratiques*, Vrin, coll. Librairie philosophique, Antiquité, Paris, 2001, p. 459.

[2] Pierre Gouirand, *op.cit* « Plusieurs historiens de la philosophie ont pensé que c'est lui qui avait véritablement formalisé la pensée cyrénaïque. » (p. 124)

[3] Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne : de la pensée archaïque au néoplatonisme*, 4e édition, De Boeck, coll. « Le point philosophique », Bruxelles, 2003.

« En fait, lorsqu'on lit le *Banquet* de Platon, on se rend compte que la sobriété de Socrate, à laquelle se réfèrent les Cyniques, n'est pas incompatible avec la recherche d'une forme de plaisir, et notamment avec le plaisir philosophique. En ce sens, Aristippe peut bien avoir pratiqué cette perspective et l'avoir inculquée à sa fille, qui l'a transmise à son tour à son fils. » (p. 210)

[4] Ibid., p. 18.

la vie d'Aristippe le jeune. De sa contribution philosophique comme enseignant, il reste son statut de maître de Théodore de Cyrène. D'un tel rapport didactique est née une continuation au niveau de la pensée, entre le maître et l'élève.

Les défenseurs et les adversaires du plaisir sont nombreux lors de l'Antiquité : si les Grecs voient généralement la sagesse dans la l'abstinence (la contrainte du plaisir), les Africains adoptent une position complètement différente. Si Aristippe l'Ancien ne réussit pas totalement à 'systématiser' le plaisir, il revient à son petit-fils de l'expliciter, de l'élaborer théoriquement et de le définir. Autrement dit, il offre un cadre théorique à ces dites anecdotes morales de son grand-père.

Comme continuité de la théorie du plaisir, sa philosophie approfondit l'idée selon laquelle l'annulation de ce qui fait mal est en soi un plaisir – idée défendue par Epicure.

> « [...] allant plus loin que son aïeul, [il] place le plaisir par excellence dans les sensations agréables. De plus, suivant lui, le plaisir doit être actuel, car les incertitudes de l'avenir engendrent les angoisses et la terreur ; il doit être émouvant, vivement senti, car l'absence de la douleur n'est pas, à vrai dire, une jouissance. »[1]

En général, c'est la même philosophie cyrénéenne – à la fois hédoniste, matérialiste et pragmatique – qui est développée bien que quelques divergences apparaissent dans les propos de chaque philosophe. L'hédonisme cyrénaïque conçoit deux états : la douleur, le plaisir. Selon Eusèbe[2], c'est bien le jeune Aristippe qui parle le premier chez l'homme de cette étape 'intermédiaire' (sans plaisir ni douleur), que plus tard les Epicuriens appellent « ataraxie » (absence de trouble)[3]. Ainsi décrit-il minutieusement les manifestations et les formes du plaisir et de son contraire, la douleur.

Plus concrètement, chez Aristippe le jeune, l'hédonisme est « un plaisir en mouvement ».

> « [Il] n'oppose pas la catégorie des « états » (stables) et celle des « mouvements » (liés à des affects conscients) ; il semble au contraire les associer. Il le fait explicitement dans le cas du plaisir, où ses métaphores distinguent l'état de la mer (« l'agitation légère ») et le mouvement de l'air (le « vent favorable »). Du même coup, il ne peut

[1] Jean Félix Nourrisson, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*, 4e édition, Librairie académique Didier et Cie, Paris, 1867, p. 52.

[2] Eusèbe, *Préparation Evangélique*, tome 2, livre XIV, chapitre 18, libraires Gaume frères, Paris, 1846, p. 66-67.

[3] Jacques Brunschwig, *op.cit.* « La conclusion serait alors qu'Aristippe le Jeune n'a pas réformé radicalement la théorie des affects, et qu'il n'a pas pris l'initiative d'introduire, à côté des deux types classiques d'affects, plaisants et douloureux, une catégorie nouvelle d'affects médians, neutres et purement informatifs. » (p. 471)

pas assimiler l'état médian au sommeil ou à la mort sous le prétexte qu'il serait un état et non un mouvement »[1].

L'état médian est décrit comme un état-limite « dans une série continue (tempête, agitation légère, calme plat) ». Cette pensée rapproche l'homme des mouvements de la nature, présupposant qu'ils constituent un même corps.

Enfin, c'est bien Aristippe le jeune qui systématise les fondements philosophiques de la pensée cyrénaïque : il réussit à approfondir l'originalité dans la défense des affects pour l'explication du monde.

[1] Ibid., p. 467-468

ANNICERIS, PHILOSOPHE DU BONHEUR POSSIBLE

« Nous écoutons avec plaisir ceux qui imitent les chants funèbres, mais sans plaisir ceux qui les chantent pour un deuil réel. »
(Diogène Laërce, II, 90)

Annicéris est un philosophe important dans la tradition nord-africaine, il fonde à son tour un groupe dit les Annicériens. Cette « secte » continue à expliquer les thèses d'Aristippe[1] en l'enrichissant de nouveaux thèmes et perspectives. Des critiques vont jusqu'à approcher Annicéris de l'épicurisme[2]. Bien qu'il soit fort connu dans la tradition antique, il demeure méconnu dans les temps présent. Il ne reste rien de ses écrits, juste des bribes dans des manuels et essais d'auteurs anciens – la doxographie faisant foi de ce qu'est cette philosophie annicérienne.

Presque rien n'est connu de sa vie d'Africain. On narre également peu de choses de sa vie à Cyrène, de son parcours de formation, de ses cours à Alexandrie. Il pourrait être fils d'un aristocrate cyrénéen puisqu'il reçoit une éducation particulière.

D'après Diogène Laërce, Annicéris rencontre Platon à Cyrène. Et on raconte un fait fictif : il rachète l'esclave Platon pour vingt mines d'argent afin de le libérer et de le renvoyer à Athènes. Il est alors confondu avec un autre cyrénéen portant le nom d'Annicéris qui racheta Platon à Egine lorsque Denys le Tyran le vendit esclave[3]...

Annicéris est contemporain à Epicure, cela doit expliquer le rapprochement que font les anciens entre les deux philosophes. Pour Heinrich Ritter, cette philosophie est comparée à tort à celle d'Epicure : il y a deux points d'opposition.

---

[1] André-François Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, vol. 2, Editeur François Changuion, Amsterdam, 1756.

« Annicéris, différent de celui qui tira Platon de l'esclavage, composa plusieurs Traités pour justifier Aristippe des explications mal-entendues, qu'on donnait à sa doctrine. Il fit voir que la vraie volupté, celle que recherche un Philosophe, consiste à être utile aux autres hommes, et à préférer leurs avantages, les intérêts généraux de la Société, à ses intérêts propres » (p. 179)

[2] Collectif, (Société de professeurs de philosophie), op. cit., « Sa doctrine peut être regardée comme une transition entre celle d'Aristippe, dont il commença par adopter entièrement les principes, et celle d'Epicure, un peu moins injuste envers les besoins moraux de l'homme. » (p.141)

[3] J. G. de Chauffepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, vol. 1, 1750, p. 355.

> « […] d'abord en ce qu'il [Annicéris] ne reconnaissait pas une fin générale de toute la vie, n'admettant qu'une fin particulière pour chaque action, savoir le plaisir qui peut en résulter ; et ensuite en ce qu'il ne trouvait pas le plaisir dans la suppression du mal, car l'état de mort n'est pas autre chose, mais cherchait quelque chose de positif dans le plaisir. Il ne fait en cela que s'attacher aux principes de son école. »[1]

Cette tradition philosophique demeure alors au centre de sa réflexion. Annicéris est disciple de Parébate, qui est à son tour un élève d'Aristippe. C'est à l'école de Cyrène qu'il reçoit une telle formation. À son tour, il développe la vision hédoniste du monde. Le plaisir est en soi une fin de toute action.

Dans cette philosophie matérialiste, « les plaisirs corporels à vrai dire sont de loin supérieurs à ceux de l'âme, et les souffrances corporelles bien pires »[2]. Autrement dit, le plaisir n'est pas l'absence de la douleur, sinon la mort serait un plaisir. Cette vision le différencie des autres philosophes de Cyrène, il ne croit pas que le plaisir est l'objectif, et à chaque action correspond un objectif particulier. Annicéris ne partage pas avec Hégésias son pessimisme suicidaire, non plus avec Théodore sa foi suprême dans le plaisir. Qu'est-il précisément du bonheur ? Il est « l'assemblage de toutes les voluptés particulières, parmi lesquelles on range celles qui sont passées, et celles qui sont à venir. »[3] Le passé et l'avenir se trouvent alors réhabilités : l'instant vécu se trouve ainsi renforcé et amplifié. Le temps équivaut au présent dans son instantanéité physique.

A l'encontre d'Aristippe qui s'insurge contre les valeurs de la société, Annicéris fait de la reconnaissance un rapport naturel. [4] Cela doit expliquer pourquoi il note que le respect des parents, l'amitié, le patriotisme et d'autres vertus ne sont bonnes qu'en elles-mêmes, et le sage peut en procurer du plaisir même si elles le mettent dans des situations difficiles. Par exemple, en ce qui concerne l'amitié, il dira :

---

[1] Heinrich Ritter, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, traduit de l'allemand par C.-J. Tissot, Librairie de Ladrange, Paris, 1835, p. 91.
[2] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 90), p. 106.
[3] Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, tome 7, op. cit., p. 299.
[4] cité dans André-François Deslandes, *op.cit. :* « […] dans cet état (naturel), on ne doit songer qu'à soi seul, on doit tout rappeler à la conservation de son être : les autres hommes ne nous touchent point. Mais dans l'état de Société où ces mêmes hommes se sont mis volontairement, il y a des choses permises, louables, et des choses défendues, répréhensibles, des choses qu'on doit faire et des choses qu'on doit éviter : car dans cet état, nos intérêts, nos avantages, sont mêlées avec ceux des autres. D'où il suit que les idées de vertu et de vice ne sont point des attributs essentiels, qui expliquent la nature de l'homme en général ; mais seulement des attributs qui expliquent sa nature, en tant qu'il est lié à la Société, et qu'il profite de tout ce que cette Société offre de commode, de sûr et d'avantageux. » (p. 180)

« Ce n'est pas seulement à cause des services qu'il nous rend qu'on accueille l'ami – sinon, quand ces services font défaut, on ne se tournerait plus vers lui – mais c'est aussi en raison des liens qui se sont créés et qui font qu'on est même près à supporter des souffrances. En vérité, bien qu'on se donne le plaisir comme fin et qu'on souffre d'en être privé, on supportera bien volontiers cette privation à cause de l'affection qu'on éprouve pour son ami. »[1]

Serait-il là une tendance vers l'altruisme chez le philosophe cyrénéen ? Il s'oppose à l'égoïsme primaire du Maître africain – Aristippe. À cette amitié, il associe l'idée du bonheur : « le bonheur de l'ami ne doit pas être choisi pour lui-même, car il n'est pas, pour celui qui est proche, perceptible par les sens »[2]. Les philosophes y voient un rapprochement des thèses d'Epicure[3].

Au regard d'Annicéris, la raison ne peut pas expliquer les choses, mais mener à l'erreur.

« La raison ne suffit pas pour avoir confiance en soi et se situer au-dessus de l'opinion du grand nombre. Il faut en fait former son caractère, compte tenu des mauvaises dispositions qui se sont développées en nous depuis très longtemps. »[4]

N'y a-t-il pas là une annonce de la relativité des jugements, voire des vérités face au scepticisme triomphant ?

La philosophie d'Annicéris est jusqu'à nos jours méconnue : est-il héritier des idées cyrénaïques ou de l'épicurisme grec ? Strabon écrit :

« Annicéris passait pour avoir « corrigé » l'école cyrénaïque et lui avoir substitué la sienne propre. Cet « amendement » ne consista-t-il pas précisément à réviser la doctrine cyrénaïque à la lumière des objections qu'Epicure avait formulées, explicitement ou non, à l'encontre d'une version plus primitive de la doctrine ? »[5]

Telle lecture ou telle autre peut nous dire combien la philosophie africaine est toujours remise en question dans ses spécificités définitoires.

En conclusion, la philosophie d'Annicéris s'oppose aux Hégésiarques qui voient que le bonheur est impossible, d'où la légitimité du suicide, ouvrant la voie de l'optimisme à l'homme.

---

[1] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 97), p. 109.
[2] Ibid., (livre II, chapitre 8, 96), p. 109.
[3] Giovanni Reale, *op.cit:* « It is evident that the values to which Anniceris appealed went beyond Cyrenaism. In particular, the, in what concerns the requirements relative to friendship, he essentially depends on Epicurus who [...] assigned to friendship an important role. » (p. 42)
[4] Diogène Laërce, op. cit., (livre II, chapitre 8, 96), p. 109.
[5] André Laks, « Plaisirs cyrénaïques. Pour une logique de l'évolution interne à l'école », op. cit., p. 20.

CARNEADE, CRITIQUE DES CERTITUDES[1]

« La nature qui m'a fait saura bien aussi me défaire. » (Carnéade)

Si Carnéade a une place particulière dans la doxographie hellénistique, c'est grâce à l'écrivain latin Cicéron qui le rend célèbre, autant pour le revaloriser[2], autant pour le déprécier pour « les perfidies de son art » qui ruinent les « meilleures causes »[3]. Ses sophismes ne sont point pas lus comme une sagesse, d'où sa marginalisation par les philosophes grecs.

En menant sa réflexion sur l'existence, Carnéade forge le probable (*pithanon*), remettant en question une série de valeurs. Il ne réfute jamais a priori un concept, non plus une vision du monde. S'il les accepte, c'est pour mieux les analyser de fond en comble avant de les remettre en question. Il fonde la théorie de la connaissance, une théologie qui se veut rationnelle et une morale antifataliste[4]. Il renie alors les vérités de la Cité, et, à l'instar de ses confrères, il est vu comme corrupteur de la jeunesse, d'où la réfutation de ses leçons et pensées.

Carnéade élabore une vision sceptique du monde et de l'homme, excellant dans l'usage de la dialectique : « Ce fut lui qui fit le premier connaître à Rome le pouvoir de l'éloquence et le mérite de la Philosophie »[5]. Il met alors en doute les certitudes : il n'y a pas de vérité parfaite, et ébranle, par voie de conséquence, les croyances.

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 158, juin 2010.

[2] Ennio Quirino Visconti, *Iconographie grecque*, vol. 1, Imprimerie P. Didot l'Aîné, Paris, 1811.

« « Quoique partout en ces lieux, dit Cicéron en parlant de son voyage à Athènes, il y ait beaucoup d'objets qui rappellent le souvenir des grands hommes qui les ont habités, j'ai été touché en voyant cet auditoire où Carnéade enseignait : il me semble le voir encore, car j'ai son image présente à l'esprit ; il me semble même que sa chaire, demeurée pour ainsi dire veuve de ce grand homme, regrette sans cesse de ne plus l'entendre. » » (p.176-177)

[3] Voir Cicéron, *La République*, livre 3e, VI, traduction de M. Villemain et Angelo Mai, Librairie Académique, Didier & C°, Paris, 1878.

[4] Voir Dom David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1945.

[5] Denis Diderot, Jean d'Alembert, op. cit., p. 223.

Né à Cyrène en 214 av. J.-C., mort à Athènes en 129 av. J.-C., Carnéade est un écrivain peu étudié, cité par Diogène de Laërce dans *L'Académie*[1]. Philosophe de la Nouvelle Académie, il a pour maîtres Hégésinus de Pergame et Diogène de Babylone. Ce dernier, philosophe stoïcien, lui enseigne la dialectique. Il s'inspire de l'œuvre d'Arcélisas de Pitane en y rajoutant la notion de probable (*pithanon*). Il lit Chrysippe[2], ensuite s'en inspire pour s'opposer aux thèses stoïciennes[3]. Il y a le probable et le non probable dans les représentations, d'où l'impossibilité de la vérité au regard du philosophe cyrénéen.

Sur la personne de Carnéade, les textes rapportent qu'il était « extrêmement laborieux, et si avare de son temps, qu'il ne songeait ni à tailler ses ongles, ni à faire couper ses cheveux. Uniquement occupé par son étude, non seulement il évitait les festins, il oubliait même à manger à sa propre table, et il fallait que sa servante, qui était aussi sa concubine, lui mît les morceaux à la main et presque à la bouche. »[4] Ce mode de vie, l'abstinence, s'oppose aux principes de sa philosophie.

Le philosophe cyrénéen est envoyé à Rome pour défendre les affaires des Grecs.

> « Les Athéniens, ayant saccagé la ville d'Orope, avaient été condamné, par le sénat, à une amende de 500 talens : une ambassade fut envoyée à Rome pour y solliciter une diminution. Carnéade en fit partie. »[5]

Cette fonction, bien menée, lui vaut une grande célébrité. Lors de ce séjour, il offre des leçons sur le scepticisme. Il est l'un des rares Africains à écrire en grec. À l'instar des philosophes cyrénéens, il lit les Stoïciens. Il s'intéresse peu à la métaphysique, mais beaucoup aux questions morales. Si Carnéade n'a rien laissé d'écrit, il a un adepte d'une grande valeur : Clitomaque de Carthage qui le fait connaître à la

---

[1] Diogène Laërce, *l'Académie*, traduction de Robert Grenaille, Garnier, Paris, 1933.
« Ayant appris qu'Antipatros s'était suicidé en buvant du poison, il eut d'abord un peu plus de hardiesse en face de la mort, et s'écria : « Donnez-m'en donc à moi aussi ! » Comme on lui demandait : « Vous donner quoi ? » - « Du vin miellé, répondit-il » »

[2] Antoine Charma, op. cit., « Carnéade disait de lui-même : « S'il n'y avait pas eu de Chrysippe, il n'y aurait pas de Carnéade. » (p.133)

[3] A. A. Long, *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2nd edition, University of California Press, 1986 (1st edition 1974).
« On theory of knowledge, ethics, theology and causality Carneades argued at length against the Stoics". (p. 94)

[4] Charles Rollin, *Œuvres Complètes*, vol. 11 (*Histoire Ancienne*), Imprimerie de Firmin Didot, Paris, 1822, p. 397.

[5] Antoine Charma, *Réponses aux questions de philosophie*, Librairie Classique et Elémentaire de L. Hachette, Paris, 1835, p. 131.

postérité. De même, notons que Cicéron s'inspire de Carnéade, notamment dans la composition de ses *Académiques*[1].

A l'instar d'autres penseurs africains, Carnéade est relativement inconnu : c'est la doxographie qui témoigne de son existence. Lors de l'ambassade dite des philosophes (156 av. J.-C.-155 av. J.-C.), en compagnie de Diogène de Babylone et de Critalos Carnéade polémique avec les Romains. Selon Lactance, il tient une argumentation sophiste : un jour il défend un point de vue sur la justice, et le lendemain il tient un discours différent[2]. Ce long et complexe discours agite Caton l'Ancien[3]. L'argumentation en pro et contra est une des spécificités de la Nouvelle Académie. De même, cette technique rend perplexe le récepteur.

Il meurt après avoir souffert de la phtisie durant de longues années, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans (4e année de la 162e olympiade).

Que retenir de la pensée de Carnéade sinon cette opposition aux Stoïciens,[4] notamment la pensée de Chrysippe[1] ? Il élabore un discours très critique envers les philosophes de l'époque.

---

[1] Cicéron écrit : « Chasser de nos âmes ce monstre redoutable et farouche qu'on appelle la précipitation du jugement, voilà le travail d'Hercule que Carnéade a accompli. » (Secondes *Académique, in Œuvres Complètes,* tome 3, sous la direction de M. Nisard, J.J. Dubochet, le chevalier et comp., éditeurs, Paris, 1948, livre II, chapitre XXXIV, 108)

[2] Lactance, *Institutions divines*, in *Choix des monuments primitifs, L'Eglise chrétienne*, traduction de J.A.C. Buchon, Société du Panthéon littéraire, Paris, 1843.

« Carnéade était un philosophe de la secte des académiciens ; et, quiconque ne connaîtra pas la subtilité et la foi-ce de sont esprit, pourra l'apprendre de Cicéron et de Lucilius, qui, introduisant Neptune qui traite une matière fort difficile, lui fait dire, «que quand Carnéade reviendrait de l'autre monde, il ne la pourrait éclaircir. « Ce Carnéade donc, ayant été envoyé à Rome par les Athéniens en qualité d'ambassadeur, fit un long discours pour la justice, en présence de Galba et de Caton, les plus célèbres orateurs de leur siècle. Le jour suivant, il fit un discours contre la justice: en quoi il est clair qu'il ne se conduisait pas avec la gravité d'un philosophe qui ne doit pas changer légèrement de sentiment, mais qu'il s'exerçait comme un avocat qui parle tantôt pour une partie et tantôt pour l'autre, ce qu'il faisait souvent à dessein de se rendre plus capable de réfuter ceux qui soutenaient des opinions différentes des siennes. Furius rapporte dans Cicéron les raisonnements que Carnéade fit contre la justice, et je crois qu'il les rapporte à l'occasion de la forme du gouvernement et de la police dont il parlait, et qu'il ne croyait pas pouvoir subsister sans la justice. Carnéade ayant entrepris dans le premier discours de défendre la justice, réfuta ce qu'Aristote et Platon avaient avancé contre elle ; mais il ne le réfuta qu'à dessein d'enchérir encore sur eux, comme il le fit le jour suivant. Il était aisé d'abattre une justice qui n'était appuyée sur aucun fondement, et d'assurer que c'était en vain qu'on la cherchait et que l'on entreprenait d'expliquer ce que c'était, puisque en effet elle ne se trouvait pas sur la terre. » (livre V, XV)

[3] Par voie de conséquence, Caton l'Ancien interdit la philosophie de Carnéade pour les Romains en s'appuyant sur le Sénat.

[4] Carlos Lévy, « Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, p. 30-46, tome 58, fascicule 1, Antiquité-Oudheid, 1980.

« On donne de la philosophie de Carnéade une interprétation trop simpliste en n'y voyant qu'une volonté de parodier le stoïcisme, ou encore en y distinguant une partie critique et une partie positive. » (p. 46)

> “Hence Carneades did not mitigate the scepticism of the Academy but, on the contrary, developed and articulated it more systematically not in a positive sense but only in a negative with the precise intention of destroying every aspect of Stoic teaching.”[2]

D’esprit nihiliste, il professe une philosophie qui remet en question les enseignements de Zénon.

Pour lui, il n’y a pas de bonheur dans la vertu : la morale ne peut fonder les vérités – qui sont relatives. En fait, à son regard, il n’y a pas de vérité du fait qu’il n’y a pas de représentation vraie. Les opinions ne peuvent pas se valoir. Il y a lieu alors à la différences entre les idées qui sont plus ou moins vraisemblables. La certitude n’existe pas alors. Cicéron loue l’esprit de Carnéade[3]. Il cite quatre propositions de cette critique de la certitude, réflexion propre à l’Académie, tournant autour des représentations :

– Il existe des représentations fausses ;

– Par conséquent, les représentations ne permettent pas une connaissance certaine ;

– Si des représentations n’ont entre elles aucune différence, il est difficile de distinguer leur degré de certitude ;

– Il n’y a pas de représentation vraie distincte d’une représentation fausse[4].

Les manuels de l’histoire de philosophie présentent un penseur capable de « raisonner » à sa manière

> « [...] comme un raisonneur vraiment merveilleux et doué de ressources extraordinaires. Capable de tout oser et de réussir en tout, il savait tout rendre vraisemblable, même l’absurde, et tout obscurcir, même l’évidence. »[5]

Par ailleurs, cette réflexion philosophique est à l’origine de la théorie de la connaissance de Bertrand Russell, notamment dans son essai *Problèmes de Philosophie*.[6]

---

[1] Charles Rollin, op. cit., « Carnéade fut l’antagoniste déclaré des stoïciens, et il s’attacha avec une ardeur extrême à réfuter les ouvrages de Chrysippe ». (p. 396)

[2] G. Reale, *A History of Ancient Philosophy : the Systems of Hellenistic Age*, vol. 3, edited and translated by John R. Catan, State University of New York, 1985, p. 339.

[3] *De oratore*, II, XXXVIII 161.

[4] Cicéron, Secondes *Académiques, op.cit.*, II, XIII, 41.

[5] Collectif, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, tome 1, L. Hachette, libraire de l’Université royale de France, Paris, 1844, p. 436.

[6] L’homme n’est pas sûr des représentations rapportées par les sensations. Le philosophe anglais met en relief la relativité de la perception: « We are all in the habit of judging as to the ‘real’ shapes of things, and we do this so unreflectingly that we come to think we actually see the real shapes. But, in fact, as we all have to learn if we try to draw, a given thing looks different in shape from every different point of view. » (chapitre I)

En tant que sceptique, Carnéade non seulement renie la certitude, mais voit également l'impossibilité de la connaissance. L'homme est alors dans l'état d'incompréhension (acatalepsie), d'où la possibilité de ne croire en rien, et par conséquent de suspendre le jugement. Il ne voit pas en la raison la faculté de faire connaître à l'homme les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : elle a besoin de représentation.

Il s'oppose à son maître Arcésilas de Pitane (315-241 av. J.C.) :

> « [Carnéade] joignait beaucoup d'esprit à beaucoup de savoir, l'Académie devint décriée, sous prétexte qu'elle détruisait toute Science, et qu'elle était ennemie de la Religion et du culte des Dieux. C'est ce qui engagea Carnéade, successeur d'Arcésilas, à adoucir ce que son prédécesseur avoir avancé de trop dur, pour ne pas encourir l'indignation du peuple et des Magistrats. »[1]

Carnéade soutient qu'il y a des vérités qui demeurent enfouies dans tant d'obscurité et de fausseté. Il est alors impossible à l'homme de discerner ces deux valeurs de la vérité : le faux et le vrai. C'est bien le probable qui gère nos actions, et « la vraisemblance nous déterminât à agir, pourvu qu'on ne se prononçât sur rien. »[2] L'homme n'est pas rassuré dans le monde. L'incertitude et le scepticisme déterminent l'homme dans ses expériences dans le monde. Comment agir dans un monde où tout est à la fois relatif et dénué de certitude ?

La philosophie de la Nouvelle Académie discute la gnoséologie platonicienne. Si la vérité est remise en question par Carnéade, c'est pour la rechercher dans un monde en devenir, loin de toute catégorisation et d'idéalisme.

> « Partant du double rapport de la représentation, à l'objet, et au sujet, il en conclut l'impossibilité de la connaissance réelle objective, attendu que ni les sens ni l'intelligence n'offrent un sûr témoignage de la vérité objective, et il ne laissa subsister que la vraisemblance, probabilités, à trois degrés différents. C'est là ce qu'on appelle probabilisme de Carnéade. »[3]

Le probabilisme s'oppose ici à toute idéalisation dans le domaine des connaissances et de la morale.

Chez Carnéade, il y a approximation de la vérité de par une vision pragmatique et réaliste. Le temps a, à ce moment, raison des idées :

> « Les opinions des hommes ne meurent point avec eux. Seulement elles perdent quelquefois à n'avoir personne d'un certain mérite, qui

---

[1] M. Heinus, « Dissertation sur le philosophe Clitomachus, successeur de Carnéade dans l'Académie » p. 295-323, in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles Lettres*, Haude & Spener, Berlin, 1750, p. 317.

[2] Charles Rollin, op. cit., p. 396.

[3] Wilhelm Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, vol. 1, traduit par V. Cousin, 2e édition, Librairie de Ladrange, Paris, 1839, p. 231.

les fasse valoir. Et voilà ce qu'éprouve cette secte, dont le propre est de soumettre tout à la dispute, sans décider nettement sur rien. »[1]

Tout est à débattre en l'absence de certitudes : est-il le philosophe amazigh en train de revisiter la tradition, la culture et le savoir collectif comme base de croyances et de certitudes ?

Néanmoins, sa pensée est construite à partir d'un ensemble de valeurs. Il est pour le bien envers l'homme, voire envers l'ennemi.

« Si vous saviez qu'un ennemi dût venir s'asseoir sur l'herbe où serait caché un serpent, il faudrait l'en avertir, quand même personne au monde ne vous saurait instruit comme vous l'êtes, et ne pourrait par conséquent accuser votre silence. »[2]

Cette éthique révèle la beauté de la tolérance et de la solidarité.

En outre, ses positions politiques sont celles d'un Cyrénéen qui communique avec les Grecs : il n'a pas le droit à l'erreur politique. Certes, il est le seul des philosophes cyrénéens à dire qu'en politique règne l'injustice. N'y aurait-il pas là référence à son pays natal ? Il emprunte des exemples africains pour parler politique : « La seule chose que les princes apprennent bien, c'est l'équitation, parce que leur cheval ne les flatte point. »[3] Il y condamne la flatterie des courtisans. L'art hippique lui sert alors pour parler de la nature des rapports entre gouvernants et gouvernés.

Cette analogie est longuement développée :

« Le manège est la seule chose où les princes n'ont rien à craindre de la flatterie ; leurs autres maîtres assez souvent leur attribuent de bonnes qualités qu'ils n'ont pas ; ceux qui luttent avec eux se laissent tomber ; mais un cheval renverse par terre, sans distinction de pauvre ou de riche, de sujet ou de souverain, tous les maladroits qui le montent. »[4]

L'auteur africain laisse entrevoir un scepticisme démesuré envers ce qui relève de l'humain. Si l'animal n'a ni préjugés ni jugements, l'homme construit toute son existence autour de telles perceptions.

A l'instar des philosophes cyrénéens, la pensée de Carnéade développe plus la critique négative que la construction d'un système de pensée. Le philosophe nord-africain s'attaque au dogmatisme – révélant les tares de toute systématisation. Il est plutôt pour une pensée basée sur la mesure et la prudence.

---

[1] Cicéron, « De la nature des dieux », in *Œuvres philosophiques*, traduit par D'Olivet, tome 4, Imprimerie de Didot Jeune, Paris, 1796, p.31

[2] cité dans Antoine Charma, op. cit., p.133

[3] Ibid.

[4] Ch. Rollin, op. cit., p.397

ERATOSTHENE DE CYRENE, PREMIER GEOGRAPHE DE L'HISTOIRE

Né en 273 av. J.-C. à Cyrène, mort en 192 av. J.-C. à Alexandrie, Eratosthène est un astronome, géographe, mathématicien et philosophe. Pour Strabon, il est un littérateur dont l'œuvre est oubliée. Tout ce que l'histoire retient de ce penseur, c'est grâce à des commentaires dans des œuvres anciennes. Il est autant apprécié par un groupe, autant déprécié par l'autre[1].

Eratosthène est un érudit qui fait des études encyclopédiques dans sa ville natale. A l'âge de dix-huit ans, il émigre à Athènes où il s'initie à la philosophe, en fréquentant les cours des élèves de Platon (Ariston, Arcésilas) et les philosophes stoïciens. Il a également pour maître le penseur Callimaque.

Vers 240 av. J.-C., il occupe la fonction de directeur de la bibliothèque d'Alexandrie, succédant à son compatriote Callimaque – qui l'a sans doute accueilli dans la cité et relancé dans sa carrière, ayant une bonne réputation auprès de la Cour. Le jeune Eratosthène y trouve un espace adéquat pour son érudition, associé au projet de son amphitryon à l'établissement du catalogue de la Bibliothèque. Il a tous les moyens requis pour mener à terme ses recherches de mathématicien et de géographe. Ensuite, il est nommé par le même Lagide Ptolémée III Evergète (régnant entre 246 et 221 av. J.-C.) précepteur de son fils : le futur Ptolémée IV Philopatôr.

Il est le contemporain du grand Archimède (287 av. J.-C. – 212 av. J.-C.)[2]. Ses recherches en mathématiques sont importantes : il établit le crible portant son nom, méthode qui détermine par exclusion tous les nombres premiers, le problème de la duplication du cube, le mésolabe – instrument servant à connaître les moyennes proportionnelles.

En astronomie, il réalise d'autres recherches importantes : la mise au point des tables d'éclipses, le catalogue astronomique de 675 étoiles, la démonstration de l'inclinaison de l'écliptique sur l'équateur, l'invention

[1] Pascal François Joseph Gossellin, *Géographie des Grecs analysée ou les systèmes d'Eratosthènes, de Strabon et de Ptolémée comparée entre eux et avec nos connaissances modernes*, Imprimerie de Didot l'aîné, Paris, 1790

« Le jugement qu'on a porté des connaissances d'Eratosthènes, a beaucoup varié dans l'antiquité ; les uns l'ont regardé comme un homme d'un génie supérieur, qui avait embrassé toutes les sciences, et qui les avait perfectionnées : d'autres ont attaqué cette grande réputation. » (p.36)

[2] Il édite lors de ses fonctions de conservateur de la Bibliothèque d'Alexandrie, le livre d'Archimède : *les Ephodiques ou De la méthode.*

de la sphère armillaire. Il est connu pour la construction du premier observatoire astronomique.

Le terme « géographie » est forgé par le penseur nord-africain. Se basant sur les mathématiques et l'astronomie, il conçoit la géographie comme une science. Ses études dans le domaine sont importantes : la circonférence de la Terre, la répartition des océans, des continents, l'étude des vents, du climat, des altitudes. Il établit la cartographie du bassin méditerranéen en se fiant aux mesures des cartes de son temps. Il est le maître à penser du célèbre Strabon[1]. Nonobstant, ce dernier ne tolère comment ce penseur africain remettait en question les connaissances historico-géographiques du vieux Homère.

Le chef d'œuvre de géographie d'Eratosthène « est perdu, nous n'en avons que des fragments, et c'est principalement dans Strabon et dans Pline qu'il faut les chercher. »[2] En général, son œuvre, composée de fragments, est réunie vers 1880 par l'éditeur Hugo Berger, et édité à Leipzig. En bon mathématicien, il calcule les circonférences de la terre, et aux commentateurs de se contredire à propos de ses calculs[3]. Ce qu'il dit de l'Atlantique pourrait être lu par Colomb lors de son aventure indienne[4]. Il est le premier géographe à se munir d'un esprit positif pour rechercher la précision dans la description. Il quête la dimension par l'analyse et la mesure mathématique : ses cartes sont à l'origine d'autres mesures. Ainsi Hipparque, grand critique de ces travaux, ne ferait-il que continuer les études ébauchées par le géographe nord-africain, et Ptolémée, par ses systèmes de projections, son réseau des latitudes et des longitudes, de fonder la carte « moderne ».

En tant qu'historien, il fait ses recherches sur les rois thébains et l'Egypte ancienne : *La description de la Grèce*, *Conquêtes d'Alexandre.* Il apporte à l'histoire la méthode de classifier les faits historiques, précisément depuis la fameuse guerre de Troie. Il distingue nettement les légendes des événements historiques. Par ailleurs, quelle part réserve-t-il

[1] P. F. J. Gossellin, *op.cit* « Comme nous avons aussi à déterminer quelles étaient les connaissances géographiques antérieures où Strabon écrivait, nous croyons devoir remonter à Eratosthènes, le premier des Grecs qui paraît avoir essayé de réduire en système la description de la terre. » (p.5)

[2] Ibid.,

[3] Ibid., « Cléomedes, en rendant compte de l'opération d'Eratosthènes pour connaître la mesure de la circonférence de la terre, rapporte qu'il la trouva de 250 000 stades. Tous les autres auteurs de l'antiquité qui ont parlé des travaux géographiques d'Eratosthènes, disent qu'il comptait 700 stades par degré, ou 252,000 stades pour la circonférence du globe. Leurs témoignages réunis nous semblent devoir l'emporter sur celui de Cléomedes » (p.7)

[4] Ibid., « Eratosthènes disait aussi que si la grande étendue de la mer Atlantique n'était pas un obstacle, on pourrait naviguer de l'Ibérie dans l'Inde en suivant le même parallèle, ou trouver dans ce trajet de nouvelles terres habitables. Cette opinion adoptée depuis par Colomb, le conduisait à ses découvertes lorsqu'il s'embarqua à Palos. » (p.38)

à son Afrique natale ? Ceci demeure intéressant, et sans réponse dans les annales de l'histoire littéraire.

Connu comme poète, il a composé *Hermès* inspiré par l'Astronomie. Il est aussi dramaturge, auteur de plusieurs pièces de théâtre. En tant que philosophe, il réfléchit à des questions spécifiquement cyrénéennes comme l'éthique. Il ne reste de ce poème que trente cinq vers, de style didactique traitant du système du monde. À l'instar des autres auteurs africains de Cyrène, il ne reste rien de son œuvre, que quelques citations imprécises.

Frappé de cécité à la fin de sa vie, Eratosthène se laisse mourir de faim et de tristesse.

LACYDES DE CYRENE, PHILOSOPHE PLATONICIEN

Peu est connu de ce philosophe nord-africain. C'est l'historien Diogène Laërce qui en parle dans ses écrits, aussi Philodème de Gadara et Cicéron qui s'y réfèrent dans leurs œuvres.

Né à Cyrène, Lacydes de Cyrène est connu pour être le chef de l'Académie à Athènes, succédant à Arcésilas en 241 av. J.-C. De sa vie nord-africaine, on sait que son père s'appelle Alexandre, qu'il a une enfance misérable. Cela le pousse à émigrer alors à Athènes. C'est lors de ce séjour qu'il va devenir disciple d'Arcésilas.

Lacydes de Cyrène dirige l'Académie platonicienne d'Athènes durant vingt-six ans, après Arcésilas. Pour Diogène, c'est Lacydes qui fonde la Nouvelle Académie. Il se forme grâce aux enseignements de Crates. Il fréquente des confrères comme Paséas, Thrasys, Aristippe, Telecles et Evandre.

A son tour, Lacydes est le maître de Carnéade. Selon Diogène Laërce, grâce à ses manières de personne aimable et cultivée, il a plusieurs acolytes et imitateurs. Il démissionne en 215 à cause des problèmes de santé. Certes, il abuse de la boisson qui lui cause tant de problèmes physiques, et vers la fin la paralysie. Eusèbe de Césarée remet en question cette anecdote : le philosophe africain a un caractère modéré en tout.

L'œuvre de Lacydes est totalement perdue. On le dit auteur de plusieurs traités de philosophie où il se montre un penseur fidèle à la tradition platonicienne. Contre le scepticisme qui est en vogue parmi les platoniciens, il choisit de revenir à la métaphysique de Platon. Son écrit le plus célèbre a pour titre *Sur la nature*, traité d'explicitation des idées platoniciennes. Il n'en reste rien, juste des anecdotes qui rappellent des faits de ce texte à ton sarcastique.

> "Lacydes kept his food and supplies in a storage box, and managed them himself. Whenever he took anything out, he put wax over the door and imprinted it with his seal, so that he would know if it had been disturbed. He would then drop the seal through a hole into the storage box, where it remained until the next time that he broke the seal and opened up the box. His servants discovered what he was doing, and began to open the storage box themselves, take what they wanted, then re-seal the box and drop the seal back inside where they had found it. Lacydes began to find food and drink missing from the storage box, but could not explain the disappearance, because the seal on the outside of the box appeared to be unbroken. Remembering that Arcesilaus had said that our senses and our reason comprehend nothing, he attributed the mysterious disappearance of food from his

storage box to the unreliability of human knowledge. He told a friend about his theory, but the friend laughed at him and told him to watch over his box more carefully.

When Lacydes confronted his servants about their activities, they reminded him that he had recently said to his friends that, as a philosopher, he could have no opinion, and that since memory was just an opinion, he could have no memory either. Therefore he would not be able to remember what had been in the storage box before he sealed it. Lacydes began to carry his seal on his person instead of putting it into the box, but the servants continued to steal, sometimes leaving the seal unbroken, sometimes replacing it with a different seal. When he accused them, they would use Stoic arguments about incomprehensibility. If he attacked them with Stoic arguments, they would reply with Academic arguments. Finally he had to admit the impracticability of suspending judgment on all things, saying, "Of these things … we talk in our discussions one way, but we live in another."""[1]

Du quotidien et de la malice des serviteurs qui le cambriolent, Lacydes en fait une affaire philosophique: il discute alors la perception, la mémoire et la confiance, pour arriver à la divergence entre parler et vivre.

D'autres anecdotes de même nature, et se référant toujours à la gestion de ses affaires domestiques sont citées[2]. Toutefois, sa pensée se base principalement sur le rationalisme : la conduite de l'homme, à son regard, doit être conforme à la raison.

Le philosophe nord-africain « s'adonna, dans sa vieillesse, à de honteux excès ; comme son maître, il mourut à la suite d'un festin où il s'était livré sans mesure à son penchant pour le vin. »[3] A cause de l'éthylisme, il meurt « la quatrième année de la cent trente-quatrième olympiade », précisément en 205 avant J.-C.[4], laissant son école à un certain Téléclés[5].

---

[1] Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica* (*Preparation for the Gospel*, tr. E.H. Gifford, 1903—Book 14, 7, 13, 130.

[2] Diogenes Laertius, "Life of Lacydes", *The Lives and opinions of Eminent Philosophers*, traduit par C.D. Yonge, Henry G. Bohn, Londres, 1853.

"They say that he had a pleasant way of managing his house-keeping affairs. For when he had taken anything out of his store-chest, he would seal it up again, and throw in his seal through the hole, so that it should be impossible for anything of what he had laid up there to be stolen from him, or carried off. But his servants learning this contrivance of his, broke the seal, and carried off as much as they pleased, and then they put the ring back through the hole in the same manner as before; and though they did this repeatedly, they were never detected." (p.X)

[3] Antoine Charma, *Réponses aux questions de philosophie*, Librairie Classique et Elémentaire de L. Hachette, Paris, 1835, p. 130.

[4] Pour Philodème de Gadara, Lacydes est mort soit en 216, soit en 206.

[5] Plutarque, *Œuvres morales*, vol. 12, traduit par l'abbé Ricard, publié chez la Veuve Desaint, Paris, 1790, p. 43.

CLITOMAQUE DE CARTHAGE
OU LE RENI DU NOM

Ce philosophe est cité comme le scribe des leçons du maître Carnéade. Né vers 185 av. J.-C. à Carthage sous le nom d'Asdrubal, Clitomaque est connu comme un penseur platonicien. A-t-il changé de nom ? Entend-il alors changer de nation et de naissance ? Dans une société grecque peu réceptrice des auteurs étrangers, notamment des africains, Clitomaque devait se débarrasser de son nom barbare, en le traduisant : Asdrubal (signifiant soldat armé, prêt à la guerre) devient Clitomachus (en grec, illustre à la guerre)[1].

Il émigre à Athènes à l'âge de quarante ans ou bien à vingt-huit ans, selon différentes versions. Il n'a « aucune teinture des Lettres, et pour s'instruire, il devint Auditeur de Carnéade. »[2] Cette rencontre est cruciale dans sa vie. Comment expliquer les raisons qui ont été derrière cette acceptation ? On narre que Clitomaque avait déjà reçu une bonne initiation à la philosophie dans son pays natal, impartie dans sa langue maternelle. Carnéade le reçoit comme son meilleur disciple, tout autant comme un compatriote. L'élève est assidu : il arrive à écrire quarante livres. Il compose des commentaires et des analyses sur la pensée du maître. Il est alors désigné comme le successeur légitime à Carnéade[3]. Selon Cicéron, il ne va point rentrer en Afrique, préférant rester dans la Cité de la philosophie et des arts.

En 128 av. J.-C., Clitomaque succède à Carnéade à la tête de la Nouvelle Académie, qui l'a initié à la philosophie et aux sciences. Il sera le maître de cette secte académique durant plus de dix-huit ans. À l'encontre de son maître, il ne critique ni le Portique, ni l'Ecole péripatéticienne, ni le Stoïcisme… Il se revendique plutôt des trois sectes, sans jamais dévoiler ses propres convictions.

Auteur prolifique, il « a écrit plus de quatre cents livres, parmi lesquels se trouvait une *Consolation* adressée à ses compatriotes après la prise de Carthage. »[4] Ses travaux sont appréciés par les Romains, peut-être pour ses origines. Selon Cicéron, il compose *Sur la suspension du jugement*. Selon Diogène Laërce, il est l'auteur de *Sur les Sectes*. On lui attribue également un texte de ton élégiaque intitulé *Consolation* où il

---

[1] M. Heinus, op. cit., p. 298.
[2] Ibid.
[3] Voir. Diogène Laërce, *L'Académie*, op.cit.
[4] Frédéric Schoell, op. cit., p. 197.

tient un discours de consolation envers ses concitoyens à propos de la destruction de Carthage par Scipion[1]. Quelle position tient-il envers les destructeurs de la Cité africaine ? Fort probablement, il aurait manifesté de la nostalgie…

Il a pour élève Cicéron qui se sert de ses textes, par exemple dans la composition *De la nature des Dieux*. Tout ce qui « reste à présent de la philosophie de Clitomachus, est dû aux soins de Cicéron »[2]. De même, Diogène Laërce[3] parle de Clitomaque. Ses influences sont alors importantes sur la pensée antique.

Platonicien probabiliste, Clitomaque reconnaît ses difficultés à lire l'obscur Carnéade[4]. Il se démarque de son scepticisme

> « […] malgré la prodigieuse quantité de volumes qu'il publia sur sa doctrine. En effet, le savant et subtil Carthaginois, qui était très-versé dans les doctrines du lycée et du portique, fit tous ses efforts pour ramener les intelligences à un peu de foi en elles-mêmes. Mais Athènes était peu disposée à la réaction ; elle jouissait avec bonheur de la libre parole enfin conquise à la pensée sur la démocratie et le sacerdoce. »[5]

Cela doit expliquer, en partie, son amour de la Cité. Fidèle aux thèses de l'école cyrénaïque, Clitomaque se suicide à la fin de sa vie.[6]

[1] A ce propos il y a polémique. Voir M. Heinus, op.cit. : « Carthage fut détruite par Scipion, l'an de Rome, dix-huit ans avant la mort de Carnéade. Il faut donc que Clitomachus ait quitté Carthage pour aller à Athènes avant la troisième Guerre Punique. On ne saurait douter que la ruine de Carthage, cette Ville si florissante, si superbe, rivale de Rome, n'ait causé une douleur incroyable à ceux de ses Citoyens, qui lui ont survécu, et en particulier à ceux qui ont essuyé la honte, et les rigueurs de la captivité. C'est pour relever un peu leurs esprits accablés par ce terrible choc, que Carnéade écrivit le Traité de Consolation […] Il y a bien lieu de regretter, que Cicéron, qui l'avait entre les mains, ne nous en ait donné aucun extrait. » (p. 306)

[2] M. Heinus, op. cit., p. 313.

[3] Voir Diogène Laërce, op. cit., livre IV.

[4] Bayle & Marsy & Robinet, *Analyse raisonnée de Bayle*, vol. 4, Londres, 1755, p. 62

[5] Jacques Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie comparée aux principales écoles contemporaines*, vol. 3, édition 2, Librairie de Firmin Didot, Paris, 1848, p. 171.

[6] M. Heinus, op.cit., : « […] étant devenu malade, tomba en léthargie ; et ensuite ayant recouvré l'usage de ses sens, il dit : « Je ne ferai pas la dupe de l'amour de la vie. » Et là dessus il se procura une mort volontaire. » (p.304-305)

CHAPITRE DEUXIÈME :

ECRIVAINS MAJEURS ANCIENS

Nous ne prétendons nullement fournir une présentation précise et exhaustive de la littérature nord-africaine dans son expression latine, mais plutôt d'opérer une analyse des œuvres dans leur rapport à l'espace natal. Encore ces auteurs s'inspirent-ils de la culture locale, et écrivent-ils dans la langue universelle de l'époque. Ils arrivent à survivre dans ces deux *locus* formellement antipodaux. Leurs œuvres marient les cultures de différentes origines, avec une conscience identitaire plus ou moins notoire, dans une « parole » indélébile qui tisse la langue de l'Autre.

A ce moment, une question est à poser : quel serait le rapport entre cette première littérature et les œuvres autochtones (littérature orale) de l'époque ? Difficile d'y répondre. Toutefois, le souci constant est de déconstruire ces œuvres de manière à nous incliner plus à poser des interrogations qu'à apporter des affirmations – des questions se posent de manière mécanique et fréquente dans cet essai sans nécessité d'y répondre. Tout d'abord, faut-il vraiment parler d'écrivains majeurs en Afrique ? Leurs œuvres sont indispensables, à notre regard, de par l'expression de l'identité culturelle d'une part, et de l'autre de par la représentation d'une expérience singulière dans la pensée universelle. Soulignons que leurs œuvres sont également importantes en leur temps, qu'en reste-t-il dans la postérité nord-africaine ?

Sans doute, la littérature nord-africaine a une place considérable dans l'histoire de l'humanité, mais sans que les auteurs s'identifient explicitement en tant que Nord-Africains, de par le fait qu'ils utilisent d'autres expressions pour écrire leur culture d'origine, et tentent également de « masquer et taire » leur amazighité. La réception (indistinctement athénienne, romaine…) y est aussi pour quelque chose. La vision ethnique tisse relativement ces œuvres, cela constitue en quelque sorte une différence ou un surplus par rapport aux textes de l'époque. Elle donnera lieu à des formes d'écart ou d'aliénation où le lecteur d'antan (comme le moderne) trouve des difficultés à préciser l'apport de la culture maternelle, et à préciser comment cette culture de maintenant dérive d'une tradition millénaire, quasi implicite dans ses discours. Toujours est-il que si la littérature latine est dite cosmopolite,

l'apport des autres traditions est alors un fait indéniable, et l'amazighité est peu citée.

Les auteurs majeurs, célébrés et cités dans les manuels, sont originaires des parties orientale et centrale de l'Afrique du Nord, il n'y a pas d'écrivain connu originaire de la partie occidentale (Maurétanie). L'histoire ne cite aucun nom. Cela est dû, peut-être, à la romanisation tardive de cette partie ou bien à la perte des œuvres maures ? Qu'est-il alors des villages et des cités (d'inspiration architecturale romaine) qui, fort probablement, connaissent des manifestations culturelles et la promotion d'auteurs indigènes ? Des penseurs auraient 'accompagné' les mercenaires dans leur adhésion à la civilisation de Rome, tout au moins les fameux chantres qui raniment l'âme guerrière des Maures lors des préparations pour l'assaut ou la bataille…

Comme il est fort connu, les écrivains majeurs antiques sont Sophocle, Hérodote, Strabon, Aristote, Platon, Ovide, Cicéron et tant d'autres, il serait aberrant de citer un Nord-Africain, et si ce n'est pas le cas : il est opportun de citer saint Augustin. À un autre niveau, dire que Callimaque de Cyrène représente l'opposé d'Homère serait un procédé pour mettre en exergue la différence créée par l'auteur mineur. Et l'énigmatique critique Macrobe a-t-il toujours une place importante dans la tradition occidentale ? Que dire alors des oraisons de Marcus Cornelius Fronton qui se fait précepteur du grand Marc Aurèle ? Quel est l'apport de ces auteurs à la culture empruntée ? Enfin, quel est l'apport de la culture natale (dite provinciale) à cet héritage gréco-latin ? demeure néanmoins une chose inconcevable…

Les auteurs cités dans cette section constituent de réelles exceptions : ils sont acceptés, reçus par Rome et Athènes comme des grands de la pensée humaine, pour leur service artistique et idéologique. En outre, est grand tout écrivain qui offre de bons services de créateur par l'expérimentation de nouvelles formes d'expression dans la tradition romaine. Langue et culture se trouvent nourries par un imaginaire exotique, leur procurant plus d'expansion et d'espace à occuper dans les connaissances. Lire Térence, à titre d'illustration, comme l'un des premiers dramaturges « bourgeois », tout en le définissant comme un Africain, serait aussi bien de l'insensé que de l'anachronique. Que dire de ses succès au moment des différentes représentations ? Avouait-il son africanité, lui, l'excellent auteur perspicace en questions de mœurs ? Et qu'est-il des applaudissements et de l'admiration des Romains ?

Néanmoins, c'est bien Apulée qui a une place entière dans la littérature universelle, lui qui se proclamait « à moitié numide (amazighe) et à moitié gétule (amazighe) », autrement dit doublement amazigh. Son roman, en plus de ses essais, montre un auteur à part : il métamorphose tout par le travail de la langue – qui n'est pas la sienne… pour en faire une expression de son être collectif. Le destin de l'homme

y est exposé dans une quête fatidiquement absurde – bien avant Franz Kafka.

Bref, ces écrivains majeurs sont des perles à redécouvrir infiniment par les lecteurs afin d'en extraire la part juste de la présence de la culture amazighe, et dans un élan de réappropriation ouvrir la voie à la définition des éléments fondateurs de ce qu'on appelle littérature amazighe.

CALLIMAQUE DE CYRENE, L'ANTI-HOMERE[1]

Parler de Callimaque est une entreprise difficile ; la difficulté émerge d'une part du simple fait que ses origines demeurent inconnues. Tout ce qui reste certain, c'est le lieu de sa naissance : Cyrène, cité libyque[2]. D'autre part, son œuvre outrepasse l'oubli et l'effacement pour parvenir à la postérité dans un état fragmentaire, à l'exception de six hymnes et soixante-trois épigrammes[3]. Lire cette œuvre devient un exercice complexe[4]. Notons que peu d'éléments autobiographiques hétérogènes ont survécu (ou bien sont insérés) dans ses textes ; l'insistance sur une appartenance hellénique imaginaire revient à chaque fois – comme c'est la vogue à l'époque. Quelles sont alors les pièces qui peuvent nous parler – peu soit-il – de son africanité ? Comment arrive-t-il à concilier son aliénation patronymique avec son identité ?

Connu dans la critique littéraire pour ses choix esthétiques, notamment pour son aversion de la cyclicité et de la longueur textuelles, Callimaque a toujours une place capitale dans la littérature occidentale. Il est même « l'expression essentielle de la poésie alexandrine. »[5] Il exerce plus tard une influence profonde sur l'œuvre de Ronsard[6]. Ses poèmes

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 156, avril 2010.

[2] L'une des cinq villes fondées par les Grecs en Libye, Cyrène est citée dans le livre IV de *l'Enquête* d'Hérodote. C'est bien l'oracle de Delphes qui conseille une telle édification entreprise après l'expédition menée par Battos 1[er] (Aristote de Théra) en 630 av. J.-C. Une question se pose d'emblée : à quel niveau faut-il placer l'apport des Imazighen dans une telle édification « civilisationnelle » ? N'ont-ils rien apporté aux seigneurs de l'époque ? Pourquoi leur contribution fait-elle défaut dans les manuels d'histoire ?

[3] Les historiens avancent que Callimaque est auteur de plus de 800 textes. Il reçoit également un grand nombre de titres et d'honneurs pour ses écrits. Cette œuvre englobe des drames satiriques, des comédies, des tragédies et des textes lyriques.

[4] F. J. Nisetich, "Introduction" in Callimachus, *The poems of Callimachus*, Oxford University Press, 2001.

« […] we need to confront, also, the fragmentary condition of his work, to see him in perspective as well as to glimpse what we have lost, what might still be recovered." (p.XIV-XV)

[5] Joseph Trabucco, « Notice sur Callimaque » in Callimaque, *Œuvres de Callimaque*, traduction nouvelle avec notice et notes de Joseph Trabucco, Librairie Garnier Frères, Paris, 1934, p. 1.

Les citations de cette étude sont extraites de ce même texte.

[6] Michel Dassonville, *Ronsard, étude historique et littéraire, III.- Prince des Poètes ou Poète des Princes (1550-1556)*, Librairie Droz, Genève, 1976.

s'adressent, en fait, à des lettrés raffinés car ils sont érudits, et il a une grande influence sur les lettres grecques et latines (Ovide, Catulle, Properce…), devenant incontournable jusqu'aux temps byzantins. Son influence est grande sur les hommes de lettres de Rome :
- Il innove dans la poésie alexandrine ;
- Il est un poète apprécié par le public ;
- Il est considéré le « père de l'élégie latine »[1].

I.- *UNE VIE DE POETE*

Connu comme poète libyen, né vers 305 av. J.-C. à Cyrène, décédé en 240 à Alexandrie, Callimaque demeure toutefois d'origine anonyme. Peu est connu de sa famille : son père porterait le nom d'un prince-seigneur Battos, et la mère Megatima (ou Mesatma). Le poète prétend descendre de la dynastie d'anciens rois, précisément de Battos I, fils de Polymnestos, fondateur mythique de Cyrène. Fort présente chez les Imazighen qui aspirent à une meilleure condition, cette quête d'une identité suprême pourrait, à elle seule, expliquer quand même son amazighité mal assumée, par conséquent l'inévitable aliénation. D'autant plus, l'appartenance à Cyrène, titre qu'il porte à travers les siècles, fait de lui un natif d'Afrique.

Le jeune Callimaque émigre en Grèce, c'est bien là qu'il s'initie à la philosophie. Il profite précisément des leçons de Praxiphane de Mitylène. Cette initiation va le marquer et l'emmener à exceller dans la mythologie : il en fait un usage non seulement d'érudit mais aussi de poète qui se permet de récrire légendes et mythes méditerranéens afin d'expliquer l'Homme et le Monde. Parfois, il voit, usant les dires de ses personnages, en ces mythes de purs mensonges[2].

« Lorsqu'en 1584, quelques mois avant sa mort, Ronsard s'essaiera enfin à définir le genre hymnique, seul Callimaque sera nommé. Il rendra alors toute justice à celui qui avait été son modèle et lui avait fourni la forme, le ton, le rythme de l'hymne dans lequel il avait coulé une matière savante. » (p.151)

[1] Fernand Delarue, *Stace, poète épique : originalité et cohérence*, Bibliothèque d'études classiques, Peeters, Louvain, 2000, p.117

Il faut citer aussi Frank J. Nisetich, *op.cit* « Born in Cyrene at about the time Alexander died, Callimachus would equal Pindar in fame and be second to none but Homer in influence. » (p.XV)

[2] « Est-ce ici que repose Charidas ? – « Si c'est le fils d'Arimmas de Cyrène que tu veux dire, oui, c'est ici. » – Ô Charidas, qu'y a-t-il sous la terre ? – D'épaisses ténèbres. –En revient-on ? –Mensonge. –Et Pluton ? - « Un mythe. » – Malheur ! –Ce que je te dis, c'est la vérité. Mais si tu veux une parole agréable, voici : un « bœuf » de Pella est un beau bœuf chez Hadès. » (*Épigramme XIII*)

Son attachement au présent (réel) est clair, par contre il avance la négation de l'univers mythique et de ses significations. Notons également qu'il s'y réfère explicitement à un personnage de Cyrène : Arimmas de Cyrène. Qui est-il ? Nous avons la réponse : « the son of Arimmas of Cyrène: the name of Charidas' father and his father's home town probably indicate that both are real people, but nothing is known of them beyond what

Ensuite il repart vers 290 av. J.-C. à la capitale des lumières de l'époque, Alexandrie, où il demeure toute sa vie. Il exerce la profession de maître d'école à Eleusis, faubourg de la cité égyptienne. Dans ses épigrammes, il se réfère à cette étape comme étant celle de longues années de débauche, de misère et d'amertume.

La chance va enfin lui sourire. Comme les Ptolémée encouragent les sciences et les lettres, et rêvent de fonder une bibliothèque du savoir universel, Callimaque trouve une bonne place auprès de la famille royale[1]. Ses poèmes laudatifs, l'*Hymne à Zeus* et l'*Hymne à Délos,* lui valent les faveurs impériales. Il n'obtient pas seulement le poste de bibliothécaire (dit *épimélète*) en 280 av. J.-C., mais devient surtout un courtisan indéfectible[2]. Il fréquente constamment les rois, les princes et les reines ; et ses détracteurs vont même jusqu'à le taxer de sycophante[3].

Durant sa fonction de responsable de la Bibliothèque, il a pleinement accès aux 400 000 rouleaux composites (avec plusieurs œuvres) et 90 000 rouleaux simples[4], s'initiant ainsi aux sciences, à l'étude critique et à la poésie. En outre, il est en contact direct avec les écrivains, les philosophes et les savants de l'époque qui viennent constamment consulter les rouleaux simples, se taillant pour soi-même une bonne place au sein de cette élite.

Son caractère, d'après ses écrits, est tout à fait particulier : il use d'un style humoristique, voire satirique, contre ses détracteurs qui lui reprochent ses fréquentations royales. Ses textes les visent explicitement ou implicitement, parfois par défi esthétique, parfois par dérision de ces mêmes ennemis. Envers Apollonius, l'un de ses élèves rebelles, il sent de la trahison. Il se dit intolérant envers eux : « Ne me salue pas, méchant, passe ton chemin. Ton salut, c'est de ne pas t'approcher. » (*Épigramme III*) Sa rancune est justement intarissable. Il fait fi de la morale et des valeurs d'Alexandrie. N'y a-t-il là qu'une expression de provocation à cette société étrangère, voulant par là marquer, d'une manière ou d'une autre, sa différence culturelle ? L'épigramme XXXI pourrait expliciter son caractère, en empruntant la figure d'Épicydès :

« Le chasseur Épicydès, sur la montagne, poursuit à la trace lièvres et chevreuils. Il va par le gel et la neige. Qu'on lui dise : « Tiens, une

---

we read here." (Note extraite de Callimachus, *The poems of Callimachus*, traduction, introduction et notes de Frank J. Nisetich, op. cit., p. 305).

[1] Alexandrie est la capitale des poètes, des astronomes, des érudits et des philosophes. Ptolémée Soter et son fils Philadelphe remplissent plus de 700 000 livres dans la Bibliothèque. Le fils construit le Musée qui s'occupe des sciences des lettres et des arts.

[2] « Ô toi qui dois être Ptolémée, voilà l'oracle que je te rends. Plus tard, chaque jour, tu diras les louanges du dieu qui prophétisait dès le sein maternel. » (*Hymne à Délos*).

[3] Frank J. Nisetich, op. cit., p. XIV.

[4] Alain Davesne & Georges Miroux, *L'Anatolie, la Syrie, l'Egypte : de la mort d'Alexandre au règlement de Rome (323-55 av. J.-C.)*, coll. « Amphi Histoire ancienne », Bréal, 2004, p. 181.

> bête de tuée », il ne la ramasse pas. Tel est mon amour. Qui le fuit, il le pourchasse ; qui est là, sous sa main, il passe à côté. »

Ce poème traduit la nature du for intérieur du poète : il recherche plutôt ce qui lui échappe, l'amour fuyant, et par conséquent il ne se contente pas de ce que lui offre le présent. Callimaque ressemble fort bien à ce chasseur de l'impossible, non pas à l'arriviste qui se contente du possible et de ce que lui offre l'instant. Il y fait l'allégorie de sa vie de misérable Nord-Africain parti à l'aventure sur les vastes terres des deux empires, recherchant une place confortable dans leur Cité.

En plus de bibliothécaire, il exerce la fonction de maître, et fort probablement de précepteur des futurs seigneurs[1]. Il demeure jusqu'à la fin de ses jours dans la cour royale. Cela est révélé implicitement dans ses poèmes – qui défendent explicitement la cause des souverains.

Le maître africain compte parmi ses élèves Eratosthène de Cyrène, Hermippe, Apollonios de Rhodes[2] et Aristophane de Byzance. Par contre, durant sa vieillesse, par son inimitié tardive envers Apollonios, le poète cyrénéen développe un manifeste littéraire pour réfléchir sur l'art en général. S'il le vise explicitement dans ses textes, Apollonius ne fera pas de même.

> « From Apollonius himself, we hear nothing, not because he demurred but because, as an epic poet, he had no opportunity for voicing his aesthetic opinions, still less for taking a position in a literary controversy. »[3]

N'y a-t-il pas là le silence (autrement le respect) de l'élève devant son maître ? Callimaque a peur d'être mésestimé par les Ptolémée, et par conséquent il se voit déjà remplacé par son élève[4]. Par de tels propos esthétiques, il entend alors s'imposer sur autrui : la société alexandrine…

---

[1] L'élève de Callimaque, Apollonios de Rhodes est précepteur de Ptolémée III Evergète.

[2] Callimaque était son maître de la rhétorique et de la poétique, c'est bien lui qui l'initie à l'art des vers, qui l'encourage à écrire. Il le nomme « ibis », oiseau malpropre, se nourrissant de ses propres excréments…

L'inimitié entre le maître et l'élève éclate quand Apollonios publie *l'Expédition des Argonautes* où il parle du mythe de la conquête de la Toison d'Or par Jason sur le navire Argo, la rencontre avec Médée... La légende des Argonautes, sujet des *Causes* de Callimaque, est reprise dans une esthétique que le maître déteste : la longueur du poème. Il y a lieu non seulement de plagiat, mais de trahison entre les deux écrivains.

Y a une autre raison plus pertinente : Apollonios de Rhodes lui succède à la tête de la Bibliothèque. Callimaque y voit alors une annonce de la fin de ses avantages et intérêts auprès des Ptolémée.

[3] Frank J. Nisetich, op. cit., p. XXI.

[4] Joseph Trabucco, *op.cit* : « Callimaque ne fut pas tendre pour le délinquant. Poète célèbre, chef d'école, favori du roi, il tenait dans sa main le sort des débutants. Il le fit bien voir à Apollonios, dont l'ouvrage tomba à plat, et qui dut se retirer à Rhodes. » (p.4)

II.- *ŒUVRE D'UN MAITRE D'ESTHETIQUE*

En occupant le poste de bibliothécaire d'Alexandrie, Callimaque peut gérer les affaires culturelles de la Cité – remplissant la fonction d'un « ministre de la culture ». Durant cette étape, il compose le premier catalogue raisonné de la littérature grecque, intitulé les *Pinakes* « volumes » (catalogués en 120 livres). Il y établit avec tous les détails la Bibliothèque, fondant ainsi un minutieux répertoire bibliographique de la littérature grecque[1]. Qu'est-il des autres littératures, en l'occurrence l'égyptienne et l'amazighe ?

Par ailleurs, grâce à ce travail d'inventaire, Callimaque compose la *Collection des merveilles de la terre habitée*, classée par lieux, inaugurant ainsi le genre littéraire de la paradoxographie (réunion des curiosités du monde naturel)[2]. Que dit-il de Cyrène, de l'Afrique du Nord et de ses peuples ? Il s'intéresse justement aux légendes qui parlent des eaux qui guérissent des maladies et celles qui rendent fous les baigneurs, des arbres qui pensent… Par ce travail qui s'apparente à l'*Enquête* d'Hérodote, il narre des anecdotes magiques, mais montre également un fin lexicographe qui déterre origine, mémoire et histoire des mots.

Poète officiel de la cour, il est l'auteur d'une poésie alexandrine élégante et érudite, on garde encore ses six *Hymnes* rédigés pour les fêtes des dieux (Zeus, Apollon…), une soixantaine d'épigrammes et quelques fragments divers. Parmi ses poèmes les plus célèbres il faut citer : *« Biche de Cérynie, « Arsinoé II », « La Chevelure de Bérénice », « l'Ibis », « l'Hécalé »…* En général, ils parlent d'un côté des déifications (celle d'Arsinoé en 270), des légendes et des mythes, et de l'autre des rois et des princesses : Ptolémée II Philadelphe (régnant de 283 à 246 av. J.-C.), Arsinoé, Ptolémée III Evergète (régnant entre 246 et 221 av. J.-C.) et son épouse Bérénice…

Callimaque est connu de son vivant pour être un grand maître des belles-lettres à Alexandrie et en Grèce. Il excelle dans la composition des épigrammes[3] : il est pour la brièveté de la création. Dans ses poèmes, l'auteur nord-africain traite de la sagesse, de l'amitié, de l'érotisme, de l'artistique, du funéraire… Il y embrasse une vision d'homme libéré de toute contrainte, laissant son imagination visiter des espaces fabuleux. Se révèle ainsi un penseur imbu d'un renouveau particulier dans l'univers d'Alexandrie qui ne fut pas qualifié de corrupteur de la jeunesse, comme

[1] Alain Davesne & Georges Miroux, *op.cit.* « Il établit un catalogue, « une table des personnalités dans chaque branche du savoir et liste de leurs écrits ». Il s'agit donc de listes raisonnées, par ordre alphabétique et par genre : environ 120 rouleaux d'inventaire qui reprennent peut-être le modèle d'Aristote. » (p. 181)

[2] Ibid., p. 182.

[3] Ils sont des poèmes courts qui développent une idée ingénieuse exprimée avec précision.

c'était le cas avec d'autres philosophes de l'Ecole de Cyrène. Les textes de Callimaque ne sont pas alors bannis bien qu'ils traitent longuement et positivement de la pédérastie.

Toutefois, l'œuvre de Callimaque recèle une réaction envers ses ennemis – qui sont effectivement nombreux. Poème épique composé de 1000 vers, *l'Hécalé* est, par exemple, une réplique aux critiques qui le voient incapable d'écrire une épopée. Pour lui, « *A big book is a big evil* ». Notons-le encore, il préfère la brièveté dans le poème. Dans ce poème long, il se réfère au mythe de Thésée qui rencontre Hécalé. Ce dernier remporte une victoire sur le taureau de Marathon. Le poète y fait un emploi allégorique[1]. Par cette entreprise, l'auteur se croit, lui-même, victorieux en face des auteurs au grand souffle d'inspiration !

Fin critique, il recherche par ses textes le renouveau des genres. Dans ses *Hymnes*, l'auteur tend à renouveler l'épopée, abandonnant « l'hexamètre dactylique pour le distique élégiaque ou le dialecte épique pour le dorien. »[2] Parallèlement, la thématique, tout comme le ton des poèmes, est variée : l'humour prédomine dans *Hymne à Artémis*, le sarcasme dans *Hymne à Déméter*, le mythologique dans *Hymne à Zeus*, le culturel dans *Hymne à Délos*[3]. Par l'emploi du parallélisme, il tresse des récits où se mélangent des dieux, des rois loués et chantés et d'autres événements lointains et présents pour insister sur leurs points de convergence.

Parmi ses textes les plus connus, il y a également les *Origines* (*Aitia*)[4]. Il est composé de plusieurs volumes, le deux premiers sont dédiés à Arsinoé – il compare les noces d'Arsinoé et de Ptolémée II Philadelphe au mariage de Zeus et Héra. Le titre, *Aitia*, prépare le lecteur à un essai complexe qui tenterait d'exposer les causes du monde. Nonobstant, les dires des Muses l'emportent sur le discours philosophique. Certes, l'auteur ne fait qu'expliquer les origines des pratiques et des cérémonies culturelles. Par ailleurs, les *Métamorphoses* d'Ovide ne sont qu'une récriture de cette œuvre.

La réception des textes de Callimaque pose alors problème ; l'auteur fait preuve d'érudition. Si ses poèmes sont courts, ils renferment l'énigme et le suspense qui attirent le lecteur davantage. L'écrivain se

---

[1] Frank J. Nisetich, *op.cit*: "Callimachus may have set or continued a trend here, but it is a mistake to fill the gaps in *Hekale* with large doses of the sort of irony we find in later poets, particularly Ovid." (p.XXXIII)

[2] Jean-Claude Polet, *Patrimoine littéraire européen : Héritages grec et latin*, vol. 2, De Boeck Université, Bruxelles, 1992, p. 268.

[3] F. J. Nisetich, "Introduction" *op.cit.* « Serenity and humour have blended here into a kind of poetic urbanity that may or may not be new in Greek literature but certainly is on display nowhere more beautifully than in the Hymns of Callimachus. » (p. XXXVII)

[4] Ne faut-il pas rapprocher ce mot grec « Aitia » de « Ayt » qui veut précisément dire en tamazight « fils de, descendance, origine, identité… » ?

réjouit que son lecteur se retrouve face à des tournures inattendues par le choix du raffinement technique et de la sophistication. Ses poèmes sont des jeux d'érudition qui visent des cercles littéraires de Cyrène et d'Alexandrie. Ils traitent des fêtes, ces cérémonies religieuses où le culte des rois et celui des dieux sont dans une symbiose parfaite, loin de tout engagement réaliste. Le cyrénéen apparaît comme un auteur versé dans les lettres hellénistiques : il cite les auteurs grecs. Il adopte quand même une position critique vis-à-vis d'Homère :

> « Préférant Hésiode à Homère, il se détourne de l'épopée longue et narrative qu'il compare à un fleuve boueux ; il invite les poètes à explorer des sentiers nouveaux et à cultiver une poésie légère, ciselée et subtile, pareille à l'eau pure d'une source. »[1]

L'art du maître de l'épopée s'avère caduc ; il y a nécessairement lieu au renouvellement autant au niveau de la forme qu'au niveau du contenu[2]. L'aversion du poète courtisan pour *l'Odyssée* et *l'Iliade* est alors attestée : les deux œuvres sont qualifiées de littérature « boueuse ». N'y a-t-il pas là une rivalité intellectuelle entre la Cité hellénique et la Cité africaine ? Pourtant, Voltaire associe étrangement Callimaque à Homère, voire à la tradition homérique[3].

III.- *TRAITS AFRICAINS DE L'ŒUVRE DE CALLIMAQUE*

Comment imaginer la personne de Callimaque d'après ses écrits ? S'attache-t-il aux sources de sa culture natale ? Se détache-t-il des mondes étrangers qui l'entourent ? Le poète apparaît complexe à définir : il est constamment indécis, et infiniment hésitant. « And yet this poet, clear to ancient and modern critics for his spite, is scarcely to be found in his own works. »[4] La haine de soi, tout comme sa misérable solitude, en est pour quelque chose, lui qui peuple quand même ses écrits d'une foule de personnalités issues de différentes classes sociales, des dieux aux paysans, en passant par les amants, les chasseurs, les critiques et les poètes... « Amid all these personalities, it is the shifting persona of the poet himself that exerts the most fascination. »[5] Les traits de l'absurde, de l'indécision et de la jouissance reviennent comme un jeu constant

[1] Jean-Claude Polet, op. cit., p. 268.
[2] Par ailleurs, un rapprochement entre cette thèse de Callimaque avec le manifeste des Parnassiens, notamment le poème « l'Art » de Théophile Gautier, s'avère toutefois une piste de recherche intéressante à explorer.
[3] Voltaire, « De la gazette littéraire », in « Mélanges Littéraires », *Œuvres Complètes*, vol. 21, Pourrat Frères et Cie, Paris, 1831.
« On ne trouve dans Callimaque ni les élans sublimes, ni les figures hardies, ni les expressions étincelantes de Pindare ; ses hymnes ressemblent plutôt à ceux qu'on attribue à Homère ; c'est à peu près la même marche et le même ton. » (p.200-201)
[4] Frank J. Nisetich, op. cit., p. XIII
[5] Ibid., p. XLIX

dans ses vers – échappant ainsi à toute visée didactique. Et l'auteur d'apparaître, au fil des vers, condescendant vis-à-vis de la réception.

Force est de constater que son épitaphe, projection de soi dans une absence après la vie, rend compte d'un tel poète étrange : « C'est ici le tombeau du fils de Battos. Il savait l'art des vers, il savait boire et rire. » (*Epigramme XXXV*) Ce passage pourrait résumer non seulement son hédonisme, mais le summum de son aliénation : se revendiquer d'un autre patronyme. Si la question des origines pose problème pour les écrivains anciens, elle l'est plus pour un auteur africain, errant sur les vastes terres de l'Empire en quête de reconnaissance. Se sentir sans point d'appartenance est le comble du malheur. De surcroît, face à l'au-delà, en quête du rachat 'seigneurial', le poète s'identifie avec le seigneur grec de souche. Qui croirait celui qui « savait boire et rire », autrement dit une personne vulgaire ?

Cette philosophie cyrénéenne, basée sur l'acte de se délecter du moment présent sans aucun souci pour les dieux, lui offre plus de réussite à Alexandrie qu'en terre de ses aïeux : Cyrène.

1.- *DE BATTOS OU DE CYRÈNE ?*

Plus on se sent faible, plus on nourrit de l'amour envers le Pouvoir (même dans ses formes d'esclavage et d'aliénation). Précisément dans le cas de Callimaque, en reniant ses origines libyques, il peut se dire fils de la sainte Grèce :

> « Qui que tu sois, qui portes tes pas le long de mon tombeau, sache que je suis le fils et le père de « Callimaque de Cyrène. » Connais-les, tous les deux : l'un commanda jadis les soldats de son pays, l'autre chanta plus haut que l'envie. Il ne faut pas s'en étonner : ceux que les Muses ont vus, enfants, d'un œil favorable, elles ne les abandonnent pas dans la saison des cheveux blancs. » (*Epigramme XXI*)

Si son père est un général, lui, il se définit comme poète protégé par les Muses, qui fait par son art des jaloux. Vieux, il fait toujours des vers inspirés aussi beaux que vrais. Cette dramatisation fonctionne comme réponse aux détracteurs qui l'insultent probablement à cause de ses origines inconnues (barbares) et de son art (vulgaire). Se croyant descendant de Battos, il n'a point alors de complexe envers les seigneurs. Le Cyrénéen croit obstinément provenir de la grande Grèce, en affirmant que ses aïeux sont de Théra. Il est le premier écrivain à intérioriser « le complexe d'être amazigh » dans l'histoire de l'Afrique du Nord. Dans « *Hymne à Apollon* », il parle longuement des Battos et de leur voyage vers la Libye. Cette émigration imaginée (ou imaginaire), analogue à celle de Didon pour Carthage, n'est pas faite comme résultat du désir de

conquérir d'autres terres, mais pour répondre à l'appel des dieux[1]. Il ne dit rien de la population indigène ni de la tribu à laquelle il appartient. Comment décrit-il en général le pays de Cyrène ? Le poète écrit :

> « Salut, déesse ; garde cette ville dans la concorde et le bonheur ; dispense-nous tous les biens que produit la terre ; fais croître le bétail, dispense-nous les fruits, dispense-nous les épis, donne-nous les moissons ; fais croître aussi la paix ; afin que celui qui a semé moissonne aussi. » (*Hymne à Déméter*)

Cette prière rend compte de l'intensité de sa nostalgie. Cet amour patriotique sera clair dans *Hymne à Apollon*. Sur le mariage de Bérénice et de Ptolémée II, il verra de l'espoir naître pour l'Afrique du Nord.

> « The reunion of Egypt and Cyrene through the marriage of this young Cyrenaean princess must have meant something to the old Callimachus. He may well have spent his time, even since his own removal to Alexandria, between the two cities. His love of Cyrene certainly never abated. »[2]

Comment peut-on expliquer son exil volontaire, lui qui passe par des moments difficiles à Alexandrie[3] ? Si à Cyrène, la vie artistique est, selon les textes d'histoire, épanouie, pourquoi Callimaque ne pense-t-il pas au retour au pays natal ?

Dans l'épigramme XX, il pleure la mort de deux « beaux enfants » : Mélanippos enterré le matin, Basilô au coucher du soleil. « Deux fois la maison d'Aristippos, leur père, a été frappée par le malheur ; et Cyrène

---

[1] « Phoibos aussi indiqua à Battos ma ville au sol fécond ; il guida, tel un corbeau, à la droite du chef, l'entrée de son peuple en Libye, et jura de donner un jour ces murailles à nos Rois. Toujours Apollon est fidèle à son serment. Apollon, beaucoup te nomment Secourable, [...] Pour moi, je t'appelle Carnéien ; ainsi me l'ont appris mes pères. Carnéien, c'est à Sparte que fut ton premier temple, à Théra le second, et le troisième fut dans la ville de Cyrène. [...] L'allégresse de Phoibos fut grande, quand les hommes d'Enyo les porte-ceinturons, dansèrent avec les blondes filles de Libye, au temps des fêtes Carnéiennes. Les Doriens n'avaient pu approcher encore la source Kyrê ; ils habitaient Azilis aux vallons touffus. Le roi Phoibos les vit, et les montra à la nymphe, du haut du rocher de Myrtousa, à l'endroit où la fille d'Hypseus avait tué le lion ravisseur des bœufs d'Eurypilos. Apollon n'a point vu de chœur plus divin ; à nulle cité il n'a accordé tant qu'à Cyrène, en souvenir du rapt ancien. Et les Battiades aussi n'ont honoré nul dieu plus que Phoibos. « (*Hymne à Apollon*) Notons que les rois sont Philadelphe et Evergète, rois d'Egypte et souverains en temps du poète. Il est à leur service. De même, les guerriers Doriens. - Kyré, fontaine de Libye où fut bâtie Cyrène. - Azilis, ville de Libye.

[2] Frank J. Nisetich, op. cit., p. XLVIII.

[3] A Alexandrie, le jeune Amazigh passe par des moments difficiles. Il est sans argent, loin des siens. Il reproche à Ménippe le dédain qu'il lui réserve :

« Je le sais bien que je n'ai pas d'argent, que mes mains sont vides. Ah ! Ménippe, au nom des Charites, ne me le dis pas ce mot qui hante mes rêves. C'est mon mal de tous les instants d'entendre ce mot amer. De tout ce qui me vient de toi, ami, c'est ce qui m'est le plus cruel. » (*Epigramme XXXII*) Le besoin est si énorme que Callimaque est « complexé » par les mots qui lui rappellent ses misères.

se désole toute de voir vide la maison aux beaux enfants. » Le poète pleure la mort des siens, en la personne des deux enfants.

Enfin, une question se pose : que dit-il de Cyrène dans ses autres textes qui ne nous sont pas parvenus ?

2.- *L'ÉPICURIEN INSATISFAIT*

Dans ses poèmes d'amour, Callimaque s'inscrit dans la tradition d'Asclépiade de Samos (fin IVe siècle- premier tiers IIIe s. av. J.-C.) et de Posidippe de Pella[1]. Sa recherche continue du plaisir (physique) est le résultat de ses misères de jeunesse, mais aussi de sa formation philosophique (école de Cyrène). Etant d'un caractère difficile, il montre une insatisfaction infinie. Certes, dans ses écrits il révèle ses préférences, mêlant divers penchants et un goût particulier[2]. Il préfère le bizarre au naturel, il défend tout ce qui est mal vu et déprécié. Il ne condamne pas la boisson, même pas dans sa forme grossière. Dans le vin et le vice, il retrouve l'insigne bienfait, étant un intellectuel nihiliste et anticonformiste.

En plus de chanter son ivresse, l'auteur africain montre son penchant de pédéraste :

> « Cléonicos de Thessalie, malheureux, malheureux que tu es ! Non, par le brûlant soleil, je ne te reconnaissais pas. Infortuné, qu'es-tu devenu ? Tu n'es plus qu'os et poils. Es-tu en proie au même démon que moi ? As-tu rencontré comme moi une destinée cruelle ? Oui, j'ai compris : Euxithéos a pris ton âme ; et toi aussi, en entrant ô misère, tu couvais des yeux le beau garçon ! » (*Épigramme XXX*)

A l'époque, la pédérastie était-elle tolérée et autorisée par les lois grecques et alexandrines ? Elle est dite œuvre du démon. Callimaque nous informe : le couple, formé de l'adulte « éraste » et du garçon « éromène », est uni non seulement par l'amour ou la protection[3], mais surtout par le souci éducatif. Le poète cyrénéen veut montrer qu'il est un seigneur en s'évertuant d'avoir de beaux garçons à sa merci.

La pédérastie apparaît, à son regard, comme la démultiplication de sa personne :

> « Seule, une moitié de mon âme est encore vivante ; l'autre moitié, je ne sais si c'est Éros ou Hadès qui l'a ravie ; mais elle a disparu. S'est-elle enfuie auprès de quelque beau garçon ? Je l'ai dit bien souvent : « Ne l'accueillez pas, jeunes gens, la fugitive ! » N'est-elle

---

[1] Poète grec (310-240 av. J.-C.), courtisan des Ptolémée Ier et IIème à Alexandrie, contemporain de Callimaque, chante également l'amour et la boisson.

[2] « Je hais le poème cyclique ; je n'aime pas les sentiers battus ; je déteste l'amant qui tourne autour de vous ; je ne bois pas à la fontaine où boit tout le monde ; tout ce qui est public me dégoûte. Certes, Lysanias, tu es beau, tu es beau, Mais avant que l'écho l'ait dit clairement, quelqu'un réplique : « Il est à un autre. » » (*Épigramme XVIII*)

[3] Si la pédérastie est acceptée dans la culture grecque, l'homosexualité est, par contre, généralement mal vue.

pas allée chez... C'est par là, je le sais, qu'elle rôde, la pendarde, la folle d'amour. » (*Épigramme XLI*)

Ici, Callimaque fait sa propre psychanalyse : il est conscient de vivre des moments d'ambivalence devant la beauté des garçons[1]. Ce tiraillement est nourri par son positionnement inconstant envers la morale, lui qui vient de Cyrène, fréquente Grecs et Egyptiens.

Aussi faut-il noter que vin et amour amènent le poète à travers lupanars et autres lieux d'orgie. Ils réconfortent et consolent le malheureux. Un jour, après une nuit houleuse, il rend visite à un ami :

« Si c'est de plein gré, Archinos, que dans l'orgie je suis allé chez toi, alors fais-m'en mille reproches. Si ce fut sans le vouloir, alors « congédie » la « précipitation ». J'étais en proie au vin et à l'amour ; l'un m'entraînait, l'autre ne me donnait pas « congé » de « congédier » la « précipitation ». Mais arrivé chez toi, je n'ai pas crié, je n'ai pas prononcé de nom ; j'ai seulement baisé le seuil. Est-ce un crime ? alors, oui, je suis criminel. » (*Épigramme XLII*)

Malgré sa quête continue des plaisirs sensuels, le poète reconnaît ses fautes morales : le remords est alors à son apogée. Par conséquent, il est incapable de respecter la bienséance.

Par la description des scènes d'orgie, le poète cyrénéen brosse des portraits de l'époque. Il dira du fameux buveur : « Érasixénos, le buveur au profond gosier, une coupe de vin pur, vidée coup sur coup à la santé d'un ami, l'a emporté avec elle. » (*Épigramme XXXVI*) Cet Érasixénos meurt en buvant ! La démesure est chantée, et un tel usage déréglé est rapporté dans un ton tragicomique.

Comme une autre pièce maîtresse de la débauche, le personnage de la courtisane est évidemment présent dans ses textes.

« En présent à Aphrodite, Simon la courtisane a consacré son image, et la ceinture qui pressait amoureusement ses seins, et la statue de Pan, et les thyrses qu'elle agitait sur la colline, la malheureuse. » (*Épigramme XXXVIII*)

Les bâtons de la bacchante Simon qui sont couverts de feuilles de vigne, en plus du vestimentaire, rendent compte d'une orgie qui se prépare.

Néanmoins, dans d'autres passages, le poète définit l'Amour comme un Mal nécessaire et beau.

« Les Muses, Philippe, viennent à bout de l'Amour. Oui, l'art du poète est le remède à tous les maux. La faim aussi, je crois, a son utilité – c'est la seule – contre les méchancetés de la vie : elle tranche net le mal d'aimer les beaux garçons. Nous aussi, nous pouvons chaque fois dire à l'impitoyable Amour : « Coupe tes ailes, enfant ; tu nous effraies juste autant qu'une mie de pain ! » Car nous les avons

---

[1] Joseph Trabucco, *op.cit.* : « De l'amour il a connu tout ce qu'en pouvait connaître sans honte un homme de son temps : l'amour des garçons comme celui des femmes. » (p. 2)

chez nous, tous les deux, les charmes contre la cruelle blessure. »
(*Épigramme XLVI*)

Le mal d'aimer les beaux garçons est, pour lui, un défaut incurable de sa personne. Il en est conscient. Que serait-il alors du point de vue des Ptolémée ? L'acquiescement total ? Un tel amour ne pourrait-il pas expliquer son exil, loin d'une Cyrène conservatrice ?

Enfin, Callimaque demeure un inconnu pour les Imazighen ; il porte dans son cœur l'amour de Cyrène jusqu'à la fin de ses jours. De cette portion de ses écrits découle un souvenir incessant de l'africanité. Peut-être cette postérité a-t-elle apporté des corrections nécessaires pour une telle œuvre libyque. Somme toute, il est à lire comme le premier penseur nord-africain qui quête une issue à sa situation de marginalisé. Cette recherche de soi, qui naît dans l'usage et la maîtrise de la langue étrangère, se réalise dans la défense de la cause politique du règne en place.

TERENCE, ESCLAVE DRAMATURGE[1]

Ici, nous allons focaliser l'analyse plus sur l'étude du premier travail dramatique de Térence que sur ses cinq autres pièces. *La Jeune fille d'Andros*[2] (ou *L'Adrienne*), composée en 166 avant J.-C. (année romain 588), se présente comme un texte – creuset où son art dramatique est bien exposé, surtout la présentation subtile de la psychologie des personnages. En outre, nous allons analyser ses prologues qui nous paraissent d'un grand intérêt non seulement sur le plan esthétique mais aussi pour préciser la présence implicite de l'héritage maternel.

Nonobstant, il ne nous appartient pas d'y retracer l'histoire antique, non plus de réfléchir à propos du répertoire classique, ni de discuter les éléments romains de son théâtre[3], mais plutôt de voir la présence d'éléments de la culture nord-africaine.

I.- *L'ESCLAVE INTELLECTUEL*

La question liminaire à poser n'est pas : qui est Térence ? Il est, par contre, utile de s'interroger : a-t-on droit de citer Térence l'amazigh, lui qui est fort connu comme citoyen romain ? César voit en lui un « *puri sermonis amator* » – c'est-à-dire un auteur pur, et le surnomme « demi-Ménandre » pour ne pas prouver sa courte vie de dramaturge, plutôt, à notre avis, pour marquer sa différence marquante par rapport aux écrivains grecs et latins.

> « Térence aura allongé et compliqué chacune des comédies qui lui servait de patron, en y introduisant ou quelque épisode, comme dans les Adelphes, ou des personnages nouveaux, comme dans l'Eunuque ; et ces personnages ou ces épisodes, il n'aura pas même songé à les inventer : il les aura transportés tout faits de quelque autre pièce grecque dans la sienne. C'était plutôt excès de modestie ou de scrupule que défaut de génie, absence d'originalité dramatique. »[4]

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 87-88, juillet-août 2004.

[2] Plaute et Térence, *Œuvres Complètes*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1971.

Nous citons *L'Adrienne* (ou *La Jeune Fille d'Andros*) sous l'abréviation *FA*.

Durant sept ans, Térence écrit *L'Adrienne* (ou *La Jeune Fille d'Andros*) (166 av J.C.), *L'Eunuque* (-165), *Héautontimoroumenos* (ou *Le Bourreau de soi-même*) (-162), *Phormion* (-161), *L'Hycère* (ou *La Belle-Mère*) (-160) et *Les Adelphes* (ou *Les frères*) (-160).

[3] Pierre Grimal, « Considérations sur *les Adelphes* de Térence », in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 126 année, n° 1, p. 38-47, 1982.

[4] Alexis Pierron, *Histoire de la littérature romaine*, Hachette, Paris, 1852, p. 119.

Autrement dit, le maître est en fait entier, et l'esclave (intellectuellement acculturé) n'est à saisir que comme une moitié d'un citoyen. Cette règle est toujours valable sur la scène intellectuelle où l'origine renforce la création et lui procure de l'échec ou bien du succès. Pour les aliénés, il est question soit d'un échec total soit d'un demi-succès, et l'évaluation s'avère trop subjective. Et Diderot de préciser que Térence était de « ces esclaves, instruits dans les sciences et les lettres, (qui) faisaient la gloire et les délices de leurs maîtres. »[1] A vrai dire, pour l'affranchi nord-africain, les univers hellénique et romain représentent un monde identique, mais combien étrange (non étranger) pour le jeune analphabète. De là, il est opportun d'expliquer sa curiosité à exposer, de manière particulière, les rites et les habitudes de l'époque.

Dans les anthologies de l'art comique de l'époque, Térence se classe au sixième rang, derrière Caecilius, Plaute, Naevius, Licinius, Attilius. (voir Volcatius Sédigitus). La postérité lui réserve une autre place, notamment les siècles XVI, XVII et XVIII. Son style a une place à part[2]. Sa poésie comique est lue avec intérêt, tout au moins les scènes qui peignent la nature humaine. Cette peinture s'éloigne de l'hellénique et du romain, donnant encore moins d'importance à l'institutionnel :

---

[1] Diderot, « Réflexions sur Térence », in *Œuvres Complètes de Diderot*, vol. 5, Garnier, Paris, 1875, p. 228.

L'auteur de *Jacques le fataliste* explique les circonstances de la publication de l'Adrienne : « Térence, lorsqu'il alla présenter son Adrienne à l'édile Acilius. Le poète modeste arrive, mesquinement vêtu, son rouleau sous le bras. On l'annonce à l'inspecteur des théâtres ; celui-ci était à table. On introduit le poète ; on lui donne un petit tabouret. Le voilà assis au pied du lit de l'édile. On lui fait signe de lire ; il lit. Mais à peine Acilius a-t-il entendu quelques vers, qu'il dit à Térence : Prenez place ici, dînons, et nous verrons le reste après. Si l'inspecteur des théâtres était un impertinent, comme cela peut arriver, c'était du moins un homme de goût, ce qui est plus rare. »

Nous avons une autre version, citée dans le premier livre d'*Histoire de la littérature latine* de Paul Robert :

« Térence se présenta chez le vieux poète Caecilius pour lui lire sa pièce. Timide, embarrassé, ne sachant quelle contenance garder, on le fait asseoir sur un escabeau ; le maître de la maison était étendu sur un lit de table et soupait. La lecture commence : Caecilius s'étonne, il est touché, il admire, il force Térence à quitter son escabeau, à venir s'asseoir auprès de lui, à partager son souper. Les derniers vers lus, il comble d'éloges le jeune poète, et lui fait acheter sa pièce par les édiles. »

Ces deux versions sont également citées dans *Vie de Térence* de Suétone (traduction de Baudement, édition Dubochet, le Chevalier et Cie, Paris, 1845).

[2] John Barnard, "The preface", in Lawrence Echard, *Terence's Comedies and Plautus's Comedies* (1694), Publication n° 129, William Andrews Clark memorial library, university of California, Los Angeles, 1968.

"Our Author's Excellent *Latin* is now the greatest Cause of his Esteem, and makes him so much read in the World; but for certain, he that reads him purely for his *Latin* iv sake, does but a quarter read him; for 'tis his *Characters* and *Plots* have so far rais'd him up above the rest of the Poets, and have gain'd him so much Honour among the Criticks in all Ages." (p. IV)

« La plupart des commentateurs admettent tout d'abord que l'œuvre de Térence est moins utile à la connaissance des institutions, des lois et de l'activité politique ; les renseignements y sont moins nombreux et moins précis »[1].

Si toutes les études sur Térence tentent tantôt de découvrir l'écrivain hellénisant au sein du monde romain, tantôt de brosser le portrait romain qui s'est le plus nourri de l'hellénisme, mais point de l'amazighisant, de notre part, nous allons rechercher cette première éducation de l'enfant (avant l'apprentissage du grec et du latin) qui a, sans doute, tellement marqué ses représentations dramatiques. L'auteur se trouve au carrefour de trois cultures : l'amazighe, la grecque et la latine. Ainsi, tout en approchant la culture maternelle de l'écrivain, le lecteur découvre le texte dans ces instants où la main de l'auteur sera définie dans sa culture plurielle, surtout que *FA* est une récriture du vieux texte de Ménandre[2]. Dans cette pièce, texte qui ne change pas de titre, Térence relit (au lieu de « récrit ») le dramaturge grec : de nombreuses situations dramatiques sont empruntées à la comédie hellénique, et d'autres créées par l'imagination propre.

A titre d'indication, *FA* fut présentée à l'âge de 18 ou de 26 ans (d'où l'apport important de sa première culture dans la composition du texte), alors que le jeune écrivain faisait partie du « Cercle des Scipions », un groupe de jeunes aristocrates romains[3]. Pourquoi les critiques et les historiens ont-ils, de manière unanime, réduit l'importance de ses origines nord-africaines ? Et qu'est-il donc de la marque romaine, le sceau des seigneurs ? Cette absence, ne peut-elle pas expliquer par la suite le rejet du public vis-à-vis de ce théâtre ? Et si on regarde de près les circonstances de la production, la création de Térence s'avère ne pas se ressentir non seulement de l'aristocratie qu'il fréquentait, mais aussi de la culture maternelle qu'il se remémorait[4].

---

[1] Jean Andreau, « Banque grecque et banque romaine dans le théâtre de Plaute et de Térence », in Mélanges d'archéologie et d'histoire T. 80, p. 461-526, 1968, p. 465.

[2] Ménandre (Athènes -342/-292) Poète comique grec. Ami d'Epicure, il fut contemporain à la décadence d'Athènes. Auteur de plus de cent huit comédies, il est le dramaturge le plus influent du théâtre grec. Mais, juste quelques pièces survivent à son auteur : *L'Arbitrage*, *La Belle aux cheveux coupés* et *La Samienne*.

Ménandre n'est, en effet, découvert qu'à travers le miroir « déformant et poétique » des pièces de son élève « lointain et anonyme », Térence.

[3] Cercle d'hommes d'esprit et de politiques se regroupant autour de Scipion Emilien au IIe siècle avant J.-C., est l'expression de l'influence helléniste. Il défend que les plaisirs de l'esprit et la vie raffinée puissent avoir lieu dans les vertus romaines. Il est « non pas un faible ruisseau, mais un large fleuve d'idées et de connaissances ». (Cicéron, *De la république*, livre II, XIX, vol. 1, Libraire L.-G. Michaud, Paris, 1823, p.183).

[4] A cette époque, les Romains étaient les vainqueurs face à la royauté macédonienne. Et Térence ne fait aucune allusion politique à cette victoire. Il ne parlait pas du politique car le statu quo était dégradé : la corruption était générale. Curieusement, le premier texte

II.- *QUI EST-CE TERENCE ?*

Poète comique fort célèbre, Térence est le seul poète (latin) qui soit épargné par la critique acerbe d'Horace (65-8 av J.C.) envers les vieux poètes. Sa vie d'adulte et son œuvre se confondent totalement (voir *Commentaires de Térence* du grammairien Aelius Donat -IVe siècle), et il y a peu de précisions autour de sa vie d'enfant africain et de ses portraits physique et moral[1].

Térence a comme premier nom : Publius Terentius Afer. Sa date de naissance pose problème : les historiens ne sont pas unanimes sur l'année. Les dates proposées sont 185, 190 ou 192 av. J.C.. De ses origines, on dit seulement qu'il est Nord-Africain, précisément kidnappé sur les côtes de Carthage. On dit qu'il était beau et intelligent (selon Suétone (70-128) dans *La vie de Térence*). Le charme qui était en Térence gagne jusqu'au vieux rival et le transforme en ami et admirateur : il a des grâces efféminées. Il est victime d'un enlèvement par des pirates qui le ramènent à Rome pour le vendre comme esclave. Il est acheté et affranchi (*liberti*) par son maître Terentius Lucanus qui touche fort probablement la tête de l'esclave avec une *vindicta* (sorte de baguette) en clamant : « Je dis que cet homme est libre. » De surcroît, le maître l'éduque selon les préceptes du libéralisme et le présente dans des réunions d'aristocrates. Pourquoi une telle faveur ? Le jeune affranchi, faut le rappeler, n'est pas pour autant l'égal d'un citoyen de naissance libre (*ingenui*). Il prend les nom et prénom de son précepteur, et Afer, nom patronymique (d'esclave), n'est en fait qu'un surnom (*cognomen*), et devait s'éclipser[2]. Cette part profonde de sa personnalité s'est-elle également masquée dans l'expression de ses créations ?

(celui de Ménandre) est d'une portée politique bien nette. Cette absence de l'idéologique peut expliquer l'émergence du psychologique au sein du théâtre. Là, il faut dire : non seulement Térence récrit le premier texte, mais l'élague subjectivement de tout ancrage historique.

A propos, Scipion l'Emilien (-185 / -129) dit le Second Africain ou le Numantin a mené la troisième guerre punique (-149/-146), saisissant le prétexte d'une guerre de Carthage contre Massinissa. Ce fut bien lui qui occupa Carthage et la détruisit complètement. Que dit Térence à propos des deux autres guerres puniques (1ère guerre : (-246/-241), 2nde guerre : (-218/-201)) ? Que dit Térence de Massinissa (-240/-148) ?

[1] Alexis Pierron, op. cit., « Le biographe Donat nous apprend que Térence était de taille médiocre, de complexion frêle et délicate, et qu'il avait le teint basané. » (p. 121)

[2] Afer, le nom d'origine pose problème. Les historiens et les biographes l'expliquent en faisant référence à « Africain » comme synonyme ou diminutif. Regardons ce que ce patronyme veut dire dans sa langue maternelle, tamazight :

Selon Charles de Foucauld, « afer » veut dire « pan (d'un vêtement qui a deux extrémités pendantes). [...] Ce vêtement est porté par les hommes et les femmes par-dessus leurs autres vêtements ; ils s'en couvrent la tête et s'en entourent le haut du corps ; les hommes le portent habituellement court et étroit, les femmes long et large. » (*Dictionnaire Touareg-Français*, tome 1, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 337)

Par extension, nous aurons : Moran moretti, moro, mauro, moreno…

Son éducation d'écrivain s'est faite grâce, d'une part, à son affranchissement en tant qu'esclave, et de l'autre, à l'importante influence du dramaturge Ménandre. Sa domestication est évidente : il s'imprègne amplement et volontairement de l'urbanité, de la romanité et de la primauté de l'élégance, un dandy tout court[1]. Cela va lui valoir l'accusation de plagiat – Scipion Emilien et Lélius sont vus comme des auteurs cachés de cette œuvre africaine.

Hellénisant féru, Térence visite alors la Grèce, la terre nourricière des poètes, pour y recueillir les manuscrits de ce maître, malheureusement le bateau qui charrie sa bibliothèque, fait naufrage, et le jeune écrivain y perd tous les livres et l'espoir d'entamer son grand projet de dramaturge. À cause de ce grand choc il tombe malade, et il ne s'en remettra plus. Il meurt fort jeune (33 ans ou 25 ans) à Leucade ou à Stymphale (ville d'Arcadie) en -159 (année romaine 595). Néanmoins, le lieu de son enterrement demeure indéfini. Cette imprécision faut-il encore la rapprocher de celle d'Apulée ? Sa mort fait partie de l'incognito car elle est digne de tout Amazigh.

Térence est père d'une fille, à laquelle il lègue une grande fortune. Selon les textes d'histoire qui sont unanimes, nous avons une fin heureuse pour sa fille... dont la descendance sera reconnue comme citoyenne à part entière. À ce propos, les notes biographiques des historiens se préoccupent tellement de la destinée de la pauvre « barbare » qu'elles marient à un noble chevalier.

La large et variée éducation de Térence, ainsi que sa découverte de la culture hellénique, étonne les critiques et les historiens : déjà à un très jeune âge, Térence présente une comédie qui provoque de la jalousie chez quelques poètes, comme Luscius de Lanuvium[2], qui l'accusèrent solennellement de plagiat. Et d'autres, comme son ami Scipion Emilien et Lélius, prétendirent l'avoir aidé pour faire ses premiers pas dans la Comédie. Dans un cas comme dans l'autre, Térence se trouve conscient de la vision méprisante des autres (les citadins romains) envers la création d'un étranger, en plus un Amazigh Ce qui est sûr, dans cette

---

Et une autre dérivation par variation phonologique : afel n', « yufer ». Ce mot paraît plus intéressant : « au sens figuré, avoir la peau tannée (de coup, être roué de coups » (Ibid., p.318) Cette définition est à relier à l'état physique de l'esclave nord-africain : il avait le teint basané. (Voir H. Berthaut et Ch. Georgin, *Histoire illustrée de la littérature latine*, Hatier, Paris, 1947, p.88).

De là, nous avons plusieurs hypothèses : les mots « amazighs » circulaient librement dans l'univers latin.

[1] Les Grecs l'appellent atticisme. Cette qualité se base sur une culture cosmopolite, variée et riche. Pour les Romains, elle n'est qu'hélléniste. Les mœurs nationales sont vues grossières, loin des élégances.

[2] Pierre Grimal, « L'ennemi de Térence, Luscius de Lanuvium », in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 281-288, 114 année, n° 2, 1970.

œuvre, c'est qu'il faut mettre en relief l'absence totale du cachet national (romain), à l'encontre de l'œuvre de Plaute, ce qui revient à dire : l'authenticité est incontestable, tout comme la revanche discrète.

Bien que son statut social soit bas, voire infâme, Térence vend au directeur Caecilius sa pièce *Eunuque* 8 mille sesterces, un prix très cher. Presque toutes ses comédies eurent du succès parmi les cercles littéraires. Les Classiques européens le prennent pour le maître du drame : Molière imite *Phormion* dans *Fourberies de Scapin* et *les Adelphes* dans *L'Ecole des maris* ; Michel Baron, le compagnon de Molière, (1653-1729) imite *FA* dans ses textes dramatiques[1]. Bien qu'il soit auteur de six comédies, décédé fort jeune, Térence eut plus d'influence sur la comédie moderne, plus que tout autre dramaturge latin. La Renaissance redécouvre son œuvre, et jusqu'au XVIIIe siècle on ne cesse d'admirer ses scènes. Chez les premiers dramaturges bourgeois, il sera cité comme une grande autorité de goût classique.

Maintes questions relatives à sa vie demeurent alors irrésolues : Comment se fait l'éducation de Térence ? A-t-il appris facilement le latin ? Et le grec ? Qu'est-il du sort réservé à sa culture et à sa langue maternelle dans ses écrits ? Le jeune Africain, de complexion maladive et de teint basané, est à imaginer comme un picaro intelligent et aliéné : esclave, il vit au milieu des aristocrates ; analphabète, il présente le meilleur théâtre romain ; Africain, il fréquente librement l'univers gréco-romain ; pauvre, il se permet d'acheter une bibliothèque rare de la Grèce ; aventurier, il s'embarque dans une mer houleuse, et sensible il meurt de chagrin pour la perte de ses livres grecs.

III.- *LE COMEDIEN SANS PUBLIC*

Les comédies de Térence s'adressent au peuple romain qui vient rarement les voir, et s'il vient il ne les applaudit pas, les siffle… Ces pièces n'amusent-elles point le public à cause de ses peintures privées ? La représentation de la vie privée est-elle vraiment du goût des Romains ? Le public romain a besoin de passer de bons moments, ce que Térence ne leur procure pas. Les scènes de bouffonnerie sont absentes. Ce que l'auteur africain fait se situe dans l'innovation, mais de l'innovation mal reçue par le peuple. Il déteste la foule vulgaire. Il quête justement un public raffiné et cultivé.

Si la thématique de la comédie grecque est pauvre, les Latins tentent de l'enrichir par des sujets propres. Ménandre en est un bon exemple, si on le compare à Térence. Il s'agit, en général, dans l'œuvre grecque de

---

[1] H. Berthaut et Ch. Georgin, *op.cit.* : « Adaptation française du comédien Baron (1703) : le père jésuite de La Rue serait, dit-on, le véritable auteur de cette adaptation qui obtint dix représentations de suite et resta longtemps au répertoire. » (p. 90)

luttes entre amants, pères et fils, qui essayent de discuter l'amour. Les esclaves tiennent la place d'adjuvants qui donnent à l'amour différentes péripéties jusqu'à sa réalisation. Le dénouement se fait union entre les amants. L'aspect psychologique des personnages est important. « Térence raconte la nature humaine ; il la raconte fidèlement. C'est le visage réel de l'homme qu'il montre »[1]. Les scènes traduisent grosso modo les plaintes, les déceptions, les sentiments des amants, et au dramatique de les représenter.

FA, représentée à la Mégalensia –grands jeux célébrés à la suite d'une victoire–, raconte l'histoire d'un amour quasi impossible à cause des valeurs sociales[2]. Quoique cette pièce d'intrigue développe une série d'actions compliquées, elle est facile à comprendre dans toutes ses parties. Elle n'est pas un jeu. Elle est l'étude exhaustive d'un univers nouveau pour l'auteur, c'est pourquoi il insiste sur les rapports entre les gens. L'histoire tourne autour d'un drame familial. Glycère est violée accidentellement par Pamphile. Enceinte, la jeune fille fut rassurée par le violeur : il va l'épouser. Cependant, le père de Pamphile avait désigné la fille de Chrémès, comme épouse à son fils. Avisé, le père feint de préparer les noces et le fils ne montre pas de résistance. À la naissance de l'enfant, Chrémès refuse Pamphile pour gendre. Et à la surprise de tout le monde, Glycère est reconnue comme la fille de Chrémès. Ce dernier marie ses deux filles : Glycère à Pamphile, et l'autre (dite « fille unique ») à Charinus.

Cette pièce met sur scène l'homme, pas le citoyen romain. Non plus le Grec. Le dramaturge met à nu les sentiments d'un amoureux et la force de l'établi et les coutumes. C'est le flux de la passion qui détermine la progression des actes. Cette condition humaine retracée est à rechercher aussi du côté de la formation de l'écrivain : l'aristocratie et son milieu d'enfance. Ce milieu a son poids dans le texte, il a une présence prédominante. Les idées de cette classe sont débattues dans l'intrigue. Ainsi, en transposant le texte grec, Térence n'a-t-il pas également transféré et greffé des éléments nord-africains dans le texte final, étant donné que l'amazighité est à lire comme l'ensemble de son expérience subjective ? Térence transpose également des mœurs et des usages qui forment une partie intégrante de son passé lointain en Afrique.

D'ailleurs, l'amour de la patrie, qui était nodal dans les textes latins, est à peine perceptible dans le drame de Térence. Cet amour, souvent interprété par la violence et la guerre, se révèle inutile pour l'écrivain qui est également écœuré des combats de gladiateurs, des parades de

[1] Alexis Pierron, *op.cit.,* p. 118.
[2] H. Berthaut et Ch. Georgin, op. cit., p. 94.

baladins et des exhibitions d'acrobates… qui attiraient le public plus que le théâtre. « *Je décidai, pour cette pièce neuve, d'user de ma vieille coutume, de continuer l'épreuve ; je la remets en scène* » (p.1276) Qu'entend-il là par « vieille coutume » ? Cet ensemble de coutumes n'était-il pas le sien, celui de sa naissance et de son enfance ? Si le rêve de Térence était d'instituer l'univers spirituel au-dessus de toute autre activité populaire, c'est bien dans le sens de le remettre en scène.

Selon Plaute, c'est en se servant du bâton qu'on peut arriver à mettre de l'ordre chez ce public turbulent. Il écrira dans un prologue :

> « Jupiter. Pourtant, n'en doutez pas, il m'a ordonné de vous adresser cette prière, gentiment, et en termes polis. Car le Jupiter sur l'ordre de qui je viens ne redoute pas moins les coups de bâton que n'importe lequel d'entre vous : il est né d'une mère mortelle, d'un père mortel, et l'on ne saurait s'étonner qu'il ressente quelque crainte pour lui-même. D'ailleurs moi-même aussi, qui suis le fils de Jupiter, je crains –c'est un mal que je tiens de mon père- les coups de bâton. C'est pourquoi je viens pacifiquement vous apporter la paix. » (*Amphitryon*, p.14)

Voilà le discours d'un dramaturge en quête de contact possible avec le public – vulgaire et peu enclin aux idées nouvelles. Par le bâton ou par les prières ? Térence se pose également la question de la manière d'amener le public à déguster son art :

> « […] au début de la représentation, je plais, lorsque, à ce moment, arrive le bruit que l'on va donner un spectacle de gladiateurs ; le peuple y vole, on se bouscule, on crie, on se bat pour avoir une place ; et moi, pendant ce temps, je n'ai pas pu défendre ma place à moi. » (p.1276)

Ses créations, d'inspiration hellénistique, pouvaient-elles vraiment intéresser le public latin ? Ces amas de questions inquiétaient, probablement, trop le jeune Térence en quête de succès.

Pour nous, il y a d'autres raisons plus valables qui pourraient expliquer ce refus populaire du drame nord-africain hellénisé. Il y a tout d'abord le préjugé de l'appartenance de l'écrivain : c'est un Africain barbare ; ensuite la logique et l'architectonique du texte est totalement différente de celle des gens et en conséquence le public devient peu sensible à la représentation ; enfin les valeurs véhiculées par le drame sont complètement étrangères à l'éthique romaine (et évidemment à l'urbanité). Ainsi, la présence de quelques points révèle l'authentique chez l'écrivain nord-africain : le rire culturellement correct, la morale particulière, l'émotion particulière et l'exil nourricier sont, à notre point de vue, tributaires de sa première éducation.

1.- *LA PRESENCE DU RIRE CULTURELLEMENT CORRECT*

En lisant Térence, le comique culturellement correct étonne par sa construction. Il est doté d'une fonction essentiellement sociale. Henri Bergson écrit à ce propos : « Notre rire est toujours le rire d'un groupe »[1]. L'effet comique ne peut pas être traduit d'une langue à autre, surtout que le comique est lié solidement aux mœurs et aux idéaux d'une ethnie. Rappelons également que la critique contemporaine (tout comme celle de la Renaissance) met en relief le manque de force comique dans les pièces. Pas de comique des mots. Rares sont les situations comiques. Par contre, le comique de caractères y est plus exploité. Les travers et les ridicules des personnages sont bien explicités. Cela risque de nuire à l'écrivain étranger : ses vérités déplaisent aux citoyens romains, pourtant Térence n'arrive pas jusqu'à l'invective ou l'injure.

Un autre fait, déjà signalé, est à mettre en exergue à propos de la fécondité bouffonne de Térence, elle est peu dégustée par le peuple romain. Fait naturel. L'écrivain nord-africain ne répond pas à leurs attentes du fait qu'il ne partage pas avec eux la même culture. Il conteste ainsi les techniques du comique répandues à l'époque :

– Refus de la plaisanterie grossière ;
– Refus du caricatural qui tend à déformer la réalité ;
– Refus des calembours.

Certes, *La fille d'Andros* ne contient aucune scène « vulgaire », ni des éléments dramatiques qui tendent à métamorphoser le réel, ni des jeux de mots pour tourner en dérision une idée ou un personnage. Par contre, son comique relève de la juste discrétion par l'emploi des allusions, des demi-teintes et de l'ironie déliée – ironie veut dire le jeu systématique sur les doubles sens. Par exemple, quand on entend Simon, le père de Pamphile, dire à son esclave Dave « C'est que tous ceux qui aiment ailleurs supportent mal qu'on leur fasse prendre une épouse. » (I, 2, p.1055) Le rire est immédiat, et pour cela la dimension culturelle est indispensable. Le côté moral y est pour quelque chose. À un autre moment, l'esclave Byrria dira à Charinus, ami de Pamphile : « puisque ce que tu désires ne peut arriver, veuille ce qui est possible. » (II-1, p.1060) Ce raisonnement simpliste tourne en dérision le maître devant l'esclave, situation comique qui remet en question le statut des seigneurs romains. Devant l'impossible, il faut choisir le possible. Le comble sera assuré par la réaction du jeune seigneur : « Il nous est facile, à tous, lorsque nous sommes en bonne santé, de donner de bons conseils aux malades. Mais si tu étais moi, tu penserais autrement. » (II-1, p.1060) La réflexion est sujette à un tas de conditions… De tels propos nous rappellent également quelques proverbes nord-africains.

---

[1] Henri Bergson, *Le rire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1940, p. 5.

De fait, la culture africaine y est investie, par exemple dans les propos du protagoniste Pamphile : « *à part :* Tu mériterais avec tes scrupules… Odieux personnage, qui cherches des poils sur des œufs ! » (V-4, p.1092) « Chercher des poils sur des œufs » est une expression culturelle. Elle fait rire l'auditoire. Propre au culinaire, elle est encore présente dans la culture maghrébine : la femme se soucie trop du fait de laisser tomber ses cheveux sur l'omelette. Selon les croyances, cela montre non seulement qu'elle n'est pas une bonne et attentive cuisinière, mais surtout l'émergence d'un mauvais présage.

2.- *UN MORALISTE PARTICULIER*

La peinture des mœurs devient un grand souci pour le dramaturge, qui entend être un témoin de l'époque. Bien que Térence soit un vigoureux peintre de mœurs, il serait difficile de chercher en lui un grand moraliste. Toute son œuvre est une expression haute des passions, essayant par là de brosser la société (quelle société ? la sienne (lointaine) ou celle de son temps ?) Son réalisme est particulier car il traduit l'image de l'esclave (qu'il est) au sein de la civilisation romaine. Par conséquent, aucune nuance de sentiments ne lui échappe. Diderot écrira : « Dans la comparaison que les Anciens ont faite du caractère et du mérite de leurs poètes comiques, Térence est le premier pour les mœurs. *In esthesin Terentius… Et hos (mores) nulli alii servare convenit melius quam Terentio…* » Autrement dit, *FA* se présente comme un texte didactique où la morale est à enseigner. L'auteur y dévoile finement le cœur qui bat d'amour ou de pitié pour les êtres. Le dégoût du vice est absent ; la condamnation n'a plus lieu d'être. La morale véhiculée par le texte dramatique est difficile à cerner ou à préciser.

> « Sa doctrine morale n'est au fond qu'une sorte d'épicurisme raffiné : il faut sonder la mesure en tout (*ne quid nimis*), faire son profit des sottises d'autrui, et pratiquer, dans le commerce de la vie, une politique d'indulgence réciproque. »[1]

Les enseignements du groupe des Scipions l'incitent à réfuter l'hypocrisie et à œuvrer pour la solidarité entre les humains. Pour Térence, la naissance et la fortune sont au fond un ensemble de devoirs, d'où l'idée de responsabilité et d'engagement. Riche et affranchi, il écrira : « *Homo sum : humani nihil a me alienum puto.* », (Je suis un être humain : je pense que rien de ce qui est humain n'est sans me concerner.)[2]

Assoiffé de découvrir le monde, le jeune Nord-Africain sonde méticuleusement l'univers gréco-romain. C'est ainsi que

---

[1] Les « *Ludi Megalenses* » sont des représentations en l'honneur de Cybèle, grande déesse, qui ont lieu du 4 au 10 avril.

[2] *Héautontimoroumenos*, p. 1163.

nous situons son itinéraire d'aliéné : totalement disposé à embrasser toutes les cultures sans distinction.

Pourtant, il ne peut pas être un grand moralisateur, vu son origine africaine. Sa morale est bien ancrée dans l'identitaire en tant que valeurs du collectif barbare. Vrai, le texte renferme des intentions moralisatrices, mais inappropriées aux citoyens romains. Sa morale est, en général, une remise en question d'un ensemble de valeurs établies, se ramenant à deux choix (associés) : faire ce que le cœur vous dicte, qui puisse vous procurer du bonheur, éviter ce que la raison vous lègue comme vérité, qui est encore à découvrir par l'effet de la surprise. Cette position est délicate : il revient au temps de fonder l'équilibre entre les lois du cœur et de la raison. Pamphile en est bien l'exemple en chair et en os, le caractère de prédilection.

Afin d'être bien reçu par le cercle des Aristocrates, Térence ne met pas sur scène des personnages bas et grossiers. À l'encontre de Plaute qui se plaît à donner la parole aux personnages vulgaires et dénués de scrupules, l'écrivain barbare présente des esclaves intelligents, des courtisanes humaines, des jeunes clairvoyants, en un mot des personnages bas mais positifs. Néanmoins, il faut faire ici exception du personnage parasite[1], qui a une présence saillante dans son œuvre. Térence ne se sentait-il pas un parasite au milieu des aristocrates ? Cette image, peut-être négative, traduit un caractère imbu d'idées épicuriennes. Nous avons : « Byrria à Pamphile : chacun préfère son propre bien à celui des autres. » (II-5, p.1066) Cette phrase est courante dans la culture amazighe : « Maṛṛa tarezu x tizi nnes ». Ainsi, le parasite s'apparente au libertin. Notons, par ailleurs, que le libertinage français du XVIIIe siècle dégustera l'art de Térence qui excelle à présenter discrètement (et efficacement) le Vice sous des formes et des structures attrayantes. Car ce système de vices et de scandales était peut-être un système à la fois étranger et familier pour l'auteur.

Rappelons hâtivement quelques éléments de cette morale 'particulière' dans la première pièce de Térence qui ne sont pas forcément les valeurs de l'auteur.

A.- *LE RESPECT DU PERE*

Dans *FA*, comme dans toute l'œuvre, les jeunes sont pleins de vie et courent derrière le plaisir et le désir. Là, ils cherchent précisément l'amour sans se soucier de ce que dira la morale. N'y aurait-il pas là la continuation de la pensée d'Aristippe ? Ces caractères gardent de

---

[1] Le parasite est un citoyen qui a perdu sa fortune à cause de ses prodigalités et vices, il est au service d'un seigneur ou d'un roi-soldat. Ce caractère est fort célèbre dans la comédie grecque, c'est Alexis le premier dramaturge à le mettre sur scène.

l'affection et du respect envers l'autorité paternelle qui est en soi une censure. Ils ne remettent pas en question la parole ou la décision du père. Cela est manifeste dans les scènes d'acquiescement involontaire de Pamphile. Il accepte le mariage avec une femme qu'il n'aime pas, et se brûle d'amour pour une autre « dévergondé ». Le dramaturge retrace l'obéissance filiale. Toutefois, ce respect du père que l'auteur nord-africain développe n'est pas le même que celui du dramaturge romain Plaute, chez qui le père et le fils sont unis par un rapport bizarre ou peu révérencieux :

> « Démiphon (le père) : Tu me réponds avant que je ne t'aie posé la question.
> Charinus (le fils) : Et toi, mon père, tu achètes avant que je ne sois vendeur. J'ignore, te dis-je, s'il veut ou non qu'elle cesse d'être sa propriété. [...]
> Charinus : Veux-tu que je vienne avec toi ?
> Démiphon : Non.
> Charinus : Tu ne me fais pas plaisir. » (*Le Marchand*, II-3, p.501)

Ce dialogue, simultanément mesuré et naturel, sert à accélérer les péripéties de la comédie. La relation père-fils traduit peut-être les mœurs de l'époque. La figure paternelle n'est pas celle d'un oppresseur, d'un maître austère, mais celle d'un compagnon ou bien d'un protecteur libéral – semblable au maître de l'auteur !

Certes, dans l'univers romain, c'est l'institution qui est mise en relief aux dépens de valeurs ancestrales. Néanmoins, le respect des ancêtres est un sentiment vivace chez les Romains. De la tradition également. Chez les Africains, cette coutume est aussi forte car inspirée de la structuration sociopolitique même où l'« amɣar » tient les rênes du pouvoir au sein d'une grande famille, d'une tribu ou d'une confédération de tribus. Comment se manifeste-t-elle chez Térence ? Dans le rapport Simon et Pamphile (père / fils), il y a obéissance totale : ce respect a plus de force que l'amour. En fait, quel a été le mal du fils rebelle ? Se marier avec une fille malfamée, évidemment. Là, il s'agit de l'affranchissement du fils qui a une autre nature : sauver et affranchir une femme désespérée et peu respectée dans la société. L'esclave, Sosie, rappelle sagement cela à son maître : « si l'on blâme celui qui a secouru quelqu'un en danger de mort, que ferait-on à celui qui aurait causé quelque dommage ou fait mal à quelqu'un ? » (I-1, p.1053) Ainsi, le respect des parents est tourné en dérision...

B.- *LABEUR ET PLAISIR*

L'intrigue de *FA* explique amplement la prostitution, voire l'excuse. Cette grande question de la morale est précisément débattue par les

personnages. On entend Simon dire à Sosie, en parlant de Chrysis (personnage cité, sans droit à la parole dans le texte) :

> « Au début, elle menait une existence honnête, d'économie et de travail, gagnant sa vie en filant et en tissant la laine ; mais, une fois que se fut présenté un amoureux, promettant de l'argent, puis un second, étant donné par la nature tous les êtres humains sont éloignés du travail et enclins au plaisir, elle accepta une liaison durable, puis elle se mit à en faire un métier. » (I-1, p. 1051)

Retenons que l'occupation des femmes était de filer et de tisser la laine ; cette fonction est présente dans les contes de l'Afrique du Nord, rapportée comme une tâche revalorisante. Puis, le plaisir est éthiquement condamné car il risque de devenir un métier. Enfin, cette tirade peut à elle seule expliquer historiquement l'origine de la prostitution.

Qu'en pense Pamphile ? Il dira : « se croyant seul : [...] j'estime que la vie des dieux est éternelle parce qu'ils possèdent en propre le plaisir ; car j'ai obtenu l'immortalité, si aucun chagrin ne vient interrompre ma joie. » (V-5, p.1093) Cette parole intime, propre à un épicurien, remet en question l'établi et la morale. C'est précisément de là que commence le renouement de l'histoire, exprimant la philosophie ancienne de l'Afrique. Cette opposition des valeurs est conforme au conflit de générations véhiculé par le texte dramatique.

Et à propos des occupations des jeunes hommes, Simon dira à Sosie :

> « A la différence de la plupart des petits jeunes gens, qui se passionnent pour quelque chose, élever des chevaux, ou des chiens pour chasser, ou fréquenter les philosophes, il ne témoignait pour tout cela d'aucune passion particulière, il s'en occupait, certes, mais modérément. Et je me réjouissais. » (I-1, p.1051)

La passion des jeunes était d'élever les chevaux pour participer aux jeux olympiques[1] ou les chiens de chasse, s'agissant d'une occupation propre aux aristocrates. Ce thème est récurrent dans les contes nord-africains, et à un moindre degré dans *l'Enquête* d'Hérodote. Pour meubler le discours de ses personnages de détails, le dramaturge a recours à la culture maternelle, profitant de ces allusions pour exprimer son talent.

C.- *AFFRANCHISSEMENT ET GRATITUDE*

Dans le cas d'un affranchissement de l'esclavage, l'affranchi doit demeurer reconnaissant toute sa vie envers les seigneurs, il s'agit là d'une autre manière, peut-être atténuée, de rester dans l'esclavage symbolique. L'esclave doit se dévouer à son maître. L'auteur y fait référence dans ses textes car il s'agit pour lui d'une expérience vécue. Il

[1] A titre d'indication, Annikeris, aristocrate cyrénéen, remporte plusieurs fois les Jeux Olympiques dans la discipline des chars.

en souffre : il écrit des pièces et on l'accuse de plagiat rien que pour ses origines. Cette situation est réitérée dans ses écrits, plus explicitement dans ses prologues.

Dans *FA*, il y a l'exemple du maître Simon qui a affranchi Sosie, l'esclave. La figure de l'esclave est celle d'un égal, à l'image de l'auteur. Bien que le maître et l'esclave soient unis par un rapport de complicité, ils connaissent des moments de tension. La parole revient toujours au seigneur :

> « Depuis que je t'ai acheté, depuis ta petite enfance, tu as toujours trouvé chez moi un service juste et doux, tu le sais ; d'esclave que tu étais, j'ai fait de toi mon affranchi, parce que tu me servais avec les sentiments d'un homme libre ; la plus haute récompense dont je disposais, je te l'ai accordée. » (I-1, p.1050)

Sosie, chez les Romains, est juste un nom. Il n'a pas cette signification de personne qui a une parfaite ressemblance avec une autre. Et l'homme libre n'est-il pas une construction périphrastique de l'amazigh ? Le ton n'est-il pas une réminiscence du vécu, du personnel et de l'intime (relativement à Térence l'affranchi et à Terentius son maître) ?

Que répond Sosie ? Il ajoutera : « Mais une chose m'ennuie : ce rappel ressemble à un reproche adressé à un ingrat. » (I-1, p.1050) L'esclave ne se revalorise pas en tant que personne. Là, il est à relever la subjectivité de l'auteur dans ce drame, ne faut-il pas alors rapprocher ces scènes de moments vécus par l'écrivain devant son maître ? N'est-il pas question de ces instants où le sénateur Terentius rappelait au jeune Afer ses origines de barbare pour dire combien il lui était ingrat ?

Force est de constater la punition encourue par l'esclave ingrat et précisée par Simon qui le rappelle à l'imprévisible Dave : « je te ferai fouetter et envoyer au moulin, Dave, jusqu'à ce que tu y meures, en spécifiant et en jurant bien que, si jamais je t'en retire, ce sera moi qui tournerai la meule à ta place. » (I-2, p.1055-1056) Ces menaces, sous forme de témoignage historique, sont graves, soulignées longuement par le sage Térence qui connaît bien le monde de l'esclavage. Cette insistance est à expliquer comme un fait courant dans l'Empire romain.

3.- *DE L'EMOTION PARTICULIERE*

Selon les critiques, l'émotion est délicate dans le texte de Térence, elle est aussi absente que vide dans ses textes latins. Ne peut-on pas expliquer cela ? A chaque culture correspond sa manière de s'émouvoir… Kidnappé, éduqué dans une culture étrangère et imbue de textes encore étrangers, l'écrivain investira son œuvre d'autres valeurs. Epris du monde livresque, il fréquentera peu le monde romain. Néanmoins, on raconte que Térence était très sensible. Cet amour du drame forge sa vision. Concrètement, Dave dira à Mysis : « Tu ne crois

pas qu'il y a une grande différence, quand on fait tout sincèrement, comme la nature vous l'inspire, et quand on fait la comédie ? » (IV-4, p.1084) En général, dans ses comédies Térence projette sa propre psychologie sur ses personnages : ils sont urbanisés, dotés de sentiments, d'une immense gaieté de vivre, et pour comble ils ont le complexe de leurs origines.

C'est donc au tour du flux des sentiments de venir à la rescousse du comique déficient. Avec lui, l'amour est authentique et pensant. Le pathétique rejoint tout simplement le raisonné. La sentimentalité est mise en relief, aux dépens de la joie. « Dave : Voilà bien la condition humaine : elle a voulu que tu saches le mal qui m'est arrivé avant que moi j'apprenne ce qui t'est arrivé de bon. » (V-6, p.1094) La dialectique du mal et du bien détermine amplement sa vision des choses.

4.- *DE L'EXIL NOURRICIER*

Commençons par le vers célèbre de Térence « *Homo sum : humani nihil a me alienum puto.* », les historiens disent que c'est une traduction (sans préciser la source) d'un autre penseur comme si l'esclave était incapable de produire, juste d'imiter et de traduire… Faut-il retenir justement que le dramaturge était content de s'exiler dans le savoir des autres nations.

En plus de cet exil intellectuel (peut-être d'aliénation), rappelons un autre exil de nature physique. Térence a été kidnappé pour être jeté dans le règne de l'exil. Le rapt d'enfants, cité à maintes reprises dans ses textes, est l'expérience traumatisante pour l'auteur, et est employée dans diverses figures. Cette situation doit faire référence directement à son enfance – pas lointaine : l'auteur n'a que la vingtaine. En effet, l'histoire des rapts d'enfants est un vieux thème de la littérature, et à titre d'indication nous avons *L'Odyssée* d'Homère. Cette blessure, qui est un chapitre biographique présent dans ses créations, se manifeste surtout comme un bouleversement intérieur pour le personnage.

L'esclave ne peut pas avoir un style dominateur, car il est au fond de soi exilé, déraciné de son expression émotionnelle qui a des portées tordues. De par son exil, il quête des insinuations, pas des discours explicites. Pourtant, la part de l'auteur l'emporte sur celle des personnages : esclave affranchi, appelé à être plein de gratitude envers son maître, et à l'auteur de construire un discours propre où les reflets de sa propre image sont à reconstruire.

IV.- *PROLOGUES D'UN ESTHETE*

Dans la tradition antique, le prologue est vu comme un personnage divin. Sage, il est aussi omniscient ; il peut dire ou narrer l'avenir. Le prologue, entendu comme parabase liminaire, signifie l'interruption – début du spectacle. L'instance y apparaît comme un choreute qui

s'explique, se défend et théorise. Le dramaturge nord-africain le présentera-t-il selon cette tradition ? Il compose un prologue à chacune de ses six pièces ; ce qui y attire davantage le lecteur, ce sont bien ses préfaces qui préparent le lecteur ou le spectateur à recevoir la pièce.

Térence restructure cette définition du personnage, surtout en lui supprimant le trait divin. Le prologue s'investit alors d'une voix humaine. Il n'offre au lecteur pas l'*argumentum* (résumé) qui pourrait l'aider à se retrouver dans l'intrigue. En outre, si d'habitude, ces prologues sont récités par le *prologus*, personnage portant un rameau d'olivier, de laurier ou de palmier, et ayant un caractère sympathique, dans le cas de Térence, c'est bien le directeur de la troupe L. Ambivius Turpio qui tient ce rôle.

Le prologue est, en général, composé de l'argumentaire, de la *captatio bevenvolantiae* et de la polémique littéraire. Pour Térence, le premier point est à effacer. Il n'offre pas au lecteur le résumé de la comédie. De même, le deuxième point est brièvement présenté. Toute l'importance, et c'est chose nouvelle, est donnée à la polémique. Le prologue ne tend pas à expliquer l'univers, mais à livrer une tendance combative (tout à fait opposée au corps de ses textes qui est aussi doux que mélancolique).

Défendre la liberté de l'artiste est la raison d'être de Térence, c'est pourquoi son prologue s'avère une réaction réfléchie contre les critiques des ennemis. À propos de *la jeune fille d'Andros*, « lorsque, pour la première fois, il (le poète) conçut le projet d'écrire, crut qu'il avait pour seule tâche de faire que les pièces qu'il écrirait, plaisent au public ; mais il comprend qu'il en va bien autrement. Car il dépense sa peine à écrire des prologues, non pour exposer, mais pour répondre aux attaques d'un vieux poète malveillant. » (p.1049) Ce poète malveillant est évidemment Luscius de Lanuvium. Une question se pose d'emblée : Peut-on écrire pour les autres suivant leur demande ? Les prologues désignent Lanuvium comme un « vieux poète malveillant ».

> « Le vieux poète, voyant qu'il ne peut empêcher notre poète de poursuivre son œuvre et lui imposer de ne rien faire, s'efforce, par ses mauvais propos, de le détourner d'écrire ; il répète partout que les pièces que notre poète a composées jusqu'ici sont faibles dans le dialogue et écrites pauvrement ». (p.1217)

Térence s'explique : le poète romain veut non seulement lui défendre l'exercice de l'écriture, et l'accuse de faiblesse créatrice. Cette dernière accusation « écrire pauvrement », faut-il la rapprocher des préjugés de l'époque ? L'écriture, en tant que pouvoir, pose toujours question, et Térence en est conscient. « On lui adressait beaucoup de critiques : l'emploi de la contamination, le plagiat, la collaboration de Scipion et Laelius, sa faiblesse de pensée et de style lui étaient tour à tour

reprochés. »[1] Ne faut-il pas rapprocher cette malveillance des origines « barbares » du jeune dramaturge, tant envié par les romains ?

Quelle serait sa réaction ? Certes, celle d'un penseur :

> « Ainsi, j'ai remis à sa vraie place le poète que l'injustice de ses ennemis avait déjà presque expulsé, chassé de son œuvre, de son travail et de l'art des Muses. Si j'avais déprécié, sur le moment, ce qu'il avait écrit, et si j'avais voulu mettre mes efforts à le décourager, pour qu'il vécût dans l'oisiveté et non dans le travail, je l'aurais aisément détourné d'écrire d'autres pièces. » (p.1276)

Térence, par la voix de son prologue, ne cherche pas à faire taire le dramaturge méchant, bien qu'il le juge médiocre…

Le dramaturge se définit surtout comme poète, plus précisément porteur d'un message : « Je viens à vous en messager, sous le costume d'un Prologue ; permettez que je sois un messager écouté » (p. 1275) Il veut tendre un lien d'union fort avec la réception. Esclave affranchi, Térence nourrit là une demande exagérée. De même, il tend à avoir un rapport amical : « S'il est quelqu'un qui cherche à plaire au plus grand nombre possible de gens de bien, et d'en choquer le moins possible, notre poète s'inscrit sur la liste. » (p.1105) En général, l'écrivain est appelé à être un bon orateur : il connaît non seulement comment parler à ses auditeurs mais aussi comment humilier poliment ses détracteurs pour incliner la réception de son côté.

Il dira également :

> « Le poète a voulu que je sois son porte-parole, et non pas un prologue ; il vous a donné le soin de juger, à moi celui de plaider. Mais l'avocat que je suis n'obtiendra quelque résultat par son éloquence que dans la mesure où se révélera juste la pensée de celui qui a composé le plaidoyer que je vais prononcer. » (p.1161)

Qui est au fait ce poète très éloquent ? N'est-il pas question de sa personne, par fausse modestie ?

Ainsi, l'écrivain, tout en essayant de répondre aux attentes du public, quête son amour :

> « […] je veux vous prier tous de faire en sorte que les propos des méchants ne l'emportent pas sur ceux des gens équitables ; équitables, soyez-le vous-mêmes ; laissez la possibilité de se faire un nom à ceux qui vous donnent celle d'assister à des spectacles nouveaux, sans défauts. Qu'il n'aille pas s'imaginer que cela le concerne, celui qui naguère a représenté le peuple cédant le pas, dans la rue, à un esclave courant. Pourquoi se montrerait-il complaisant pour un insensé ? » (p.1162)

[1] H. Berthaut et Ch. Georgin, op. cit., p.90

Le public romain peut-il alors aimer un créateur esclave ? Térence souffrira longtemps de cette indifférence, et ce ne sera que la postérité qui estime son œuvre à sa juste valeur.

Térence veut enfin que l'art soit public, se révélant ainsi un auteur engagé : « ne permettez pas que l'art des Muses soit réservé à un petit nombre ; faites que votre autorité soit pour la mienne un appui et une aide. » (p.1276) En outre, l'inspiration devait être aussi un droit pour un grand nombre, tout comme la réception devait être le dernier juge de l'art :

> « Le poète, comprenant que tout ce qu'il écrit est guetté par des gens qui lui veulent du mal et que ses adversaires vont présenter sous un jour défavorable la pièce que nous allons jouer maintenant, se fera son propre dénonciateur ; et vous, vous serez juges, pour décider s'il convient de le louer de son œuvre ou de l'en blâmer. » (p. 1321)

Selon Térence, le statut de l'écrivain dépend solidement de la réception, anticipant sur les thèses de la critique moderne et de la nouvelle communication. En définitive, ces prologues sont une suite, un enchaînement logique de chapitres de critique où la réception apparaît d'une importance capitale.

V.- *L'ART DRAMATIQUE DE TERENCE*

Notons que la Comédie grecque, en général, développe au début des intrigues maintes légendes divines, ensuite viennent des types sociaux, enfin la comédie de mœurs. Avec Ménandre, il y aura la naissance de la « comédie nouvelle » où parasites, courtisans, soldats et vagabonds sont des acteurs à part entière. Ces caractères traduisent le statu quo d'une Athènes en pleine décadence « morale », autrement dit un empire en crise.

Les écrivains grecs représentaient des modèles pour les latins. Térence a-t-il imité les Grecs ? La littérature latine est une imitation réfléchie et créatrice de la grecque, notamment dans ses formes et figures. Ménandre est le modèle pour les auteurs latins. Si Térence a puisé dans la culture gréco-romaine, il a sans doute exploité davantage sa culture première dans la composition de ses pièces. Autrement dit, l'hellénique disparaît progressivement de ses pièces, il est remplacé par ses réminiscences lointaines et par sa vision des choses.

La dramaturgie latine, foncièrement imitation de l'hellénisme, est plus encline à des comédies que des tragédies. Les spectateurs du monde romain préfèrent davantage des représentations « plaisantes » et étranges aux scènes idéalisées de la nature humaine. Toutefois, Térence est le seul à satisfaire l'aristocratie romane dans son rêve de dépasser esthétiquement le raffinement de la culture grecque.

Par ailleurs, l'Antiquité ne met pas Térence dans la case de l'oubli : il est amplement commenté par Probus, Donatus et Eugraphius, et ses textes sont réédités. Térence est gardé dans sa forme originale : il n'est ni élagué, ni mutilé. Cette préservation est due essentiellement aux prologues et indications claires du dramaturge. Certes, les didascalies sont, en général, de couleur grecque, présentées par un auteur fin et clairvoyant. Et la représentation s'avère alors facile, d'où la garantie de la postérité.

1.- *STRUCTURE ACHEVEE*

La structure qui gère les textes de Térence est relativement étrangère aux moules de la pièce latine. Elle est innovatrice dans la mesure où la presque absence de mouvement (*statariae*) interpelle chez l'auditoire l'attention et le silence pour comprendre l'intrigue[1]. Le public romain était fort réputé pour sa turbulence, et habitué du théâtre de Plaute connu pour ses comédies pleines de mouvement (*motoriae*)[2]. Dans l'œuvre de Térence, les textes interpellent l'esprit plus que la passion.

Bien que le style du théâtre de Térence soit fort connu pour ses traits hellénistiques, la présence de la culture maternelle y a également sa part.

Toutefois, l'esprit du dramaturge est plus innovateur[3]. Ses comédies se présentent sous forme d'une anecdote où les histoires du quotidien sont exposées dans des tissages fins, là l'apport de son enfance devait être capital. Justement, les critiques latins le lui reprochent : le dramaturge africain coupe la comédie latine de son milieu populaire. Cela est vrai car l'écrivain demeure obnubilé par la culture africaine…

2.- *ANALYSTE DE CARACTERES*

Les comédies de Térence apportent du nouveau par rapport aux « modèles » grecs au niveau de la création des personnages. Tout personnage de Térence a sa place, il n'est pas inutile. Il a son propre rôle, et il se complémente avec les autres personnages. Il réussit à mettre en exergue les différences de caractères. Ses personnages sont tous utiles pour la progression de l'intrigue. Ils ont un rôle précis, nécessaire pour le développement de l'intrigue. L'action se complique dans ses textes, allant vers le tragique[4]. Le dénouement est logiquement amené à sa fin

---

[1] Nous avons une exception *L'heautontémorénonus* qui est une motoriae.

[2] Ces mouvements de Plaute animent le public. Par contre, les textes de Térence se caractérisent par la statariae. Ils interpellent le calme, l'attention du public calme et concentré. Les scènes sont immobiles…

[3] Plaute, Térence, op. cit., « Mais le poète latin se réservait de broder sur le texte, de le développer, parfois longuement, et, surtout, de le ployer à des rythmes divers, qui n'existent pas dans la comédie nouvelle attique. » (p. XXIV)

[4] William S. Anderson, "Introduction", in *A Terence reader, selections from six plays*, Bolchazy-Carducci, Illinois, 2009.

avec suspense. Les personnages, issus de diverses classes, décrivent la société dans tous ses aspects : « Jeunes poètes, feuilletez alternativement Molière et Térence. Apprenez de l'un à dessiner, et de l'autre à peindre. »[1] Le souci du vraisemblable y est présent pour signifier l'engagement de l'auteur. Cela est bien manifeste dans les *Adelphes*. Molière s'en inspire dans la confection des contrastes ingénieux. En fait, Térence n'esquisse pas les personnages vils et infâmes qui usent d'un lexique et d'un ton ignobles. Même son esclave, sa propre projection, n'est pas un débauché, non plus un ivrogne et un stupide.

Allant au-delà des « jeux » de Plaute, le dramaturge africain traite la psychologie des personnages, explique leurs attitudes et dévoile leurs mœurs. Ses personnages n'apparaissent pas comme des caricatures, mais comme des êtres « en chair et en os », dotés de pensées et d'idées. L'auteur peint leurs gestes et paroles de manière minutieuse. Cette analyse psychologique des caractères étonne le spectateur. Pourtant, ils demeurent des portraits nuancés. Cette occupation, disons-le, du psychologique est une sorte d'explication des idées de l'époque, et à un autre degré une prise de distance particulière vis-à-vis des problèmes politiques (collectifs et historiques).

En tant que dramaturge minutieux au niveau de l'action, Térence insiste à brosser, à travers le quotidien, le portrait de chaque personnage, esquissé dans des rapports sociaux. Dans cette description, n'y a-t-il pas un retour vers les siens, là-bas, en Afrique ? Que garde-t-il des siens dans ses fictions (ou mémoire d'artiste) ? Quelles sont les réminiscences et les allusions ? Il serait imprudent de dire que l'auteur a brodé sur le texte de la « comédie nouvelle » des allusions nettes (ou explicites) à la réalité nord-africaine. Il serait juste d'essayer d'expliquer la non-reconnaissance du public vis-à-vis de ses pièces reçues comme « trop froides », lointaines et barbares.

En effet, ses personnages sont répartis en trois groupes :

– les vieillards ;
– les jeunes ;
– les esclaves.

Nous allons nous contenter de la troisième classe, approcher succinctement l'esclave, la courtisane et le leno[2]. Ce groupe est intéressant à analyser vu son importance dans l'imaginaire du dramaturge nord-africain.

"By leaving some of the problems unsettled, Terence complicates the proverbial "happy endings" of his predecessors or the original Greek play and closes with something like grim irony that general thanksgiving." (p.XIV)

[1] Diderot, op. cit., p. 228.

[2] Le leno est un entremetteur, un marchand de femmes esclaves, et de caractère avide, cynique et corrompu.

Dans *FA*, Dave est un esclave muni d'une grande intelligence. Il est appelé à donner de bons conseils à son maître qui le traite, à son tour, bien –un rapprochement est à faire avec *Don Quichotte de la Manche* de Cervantès ou *Jacques le fataliste* de Diderot. Il le récompense même. Dave est clair : « Je vois son erreur, et je sais ce que je vais faire. » (III-2, p.1070) Il a un œil perspicace, et la vision claire des choses. C'est bien lui qui va déterminer le dénouement de la pièce. Le maître Pamphile est parfois sévère : « Pamphile à Dave : Comment puis-je te croire, vaurien ? Tu rétablirais une situation si embrouillée, si désespérée ? » (III-5, p.1075) Ingratitude même. Conscient d'une telle récompense, l'esclave dira « mon rôle auprès de toi est de faire tous mes efforts, des pieds et des mains, et la nuit et le jour, de risquer ma tête, pour te rendre service. Et le tien, s'il se produit quelque chose que tu ne souhaitais pas, c'est de me pardonner. » (IV-1, p.1078) Cette définition de l'esclave est à lire également dans la vision du dramaturge lui-même, Nord-Africain, exilé sur d'autres terres. Son intelligence peut seule le sauver de la méchanceté des maîtres. Le temps joue contre lui :

> « Dave à Pamphile et Charinus : Je crains que ce jour-ci ne me suffise pas pour agir, et ne t'imagine pas que j'aie du temps maintenant pour te raconter toute la chose. Aussi, disparaissez, tous les deux, vous me gênez assez comme cela. » (IV-2, p.1079)

Les maîtres empêchent l'esclave de penser aux manières de résoudre le problème : l'image du seigneur pensant et de l'esclave exécutant disparaît totalement dans cette scène, ou mieux encore se trouve inversée. N'est-il pas là question du rapport de Térence vis-à-vis de son maître romain ?

Quant à la courtisane dans *FA*, elle est vertueuse et généreuse (inversement à celle esquissée dans les textes de Plaute). Chrysis incarne ce rôle.

> « *Criton et se croyant seul* : On m'a dit que dans cette rue habitait Chrysis, qui a préféré ici de l'argent d'une manière honteuse plutôt que de vivre pauvre, mais honnêtement, dans sa patrie. Pas sa mort, ses biens me reviennent, en vertu de la loi. » (IV-5, p.1084)

Cette courtisane a un héritier légitime Criton, un vieillard, qui la considère comme « honteuse ». La honte de demander l'héritage est incarnée par ce personnage : « on crierait que je suis un sycophante, que je cours après un héritage, que je suis un traîne-la-misère ; et d'ailleurs, je n'ai pas envie de la dépouiller. » (IV-5, p.184-185) Qu'entend-on par « sycophante » ? Un parasite !

L'histoire narre d'autres faits : la courtisane était généreuse et aimable. C'est pourquoi elle aura droit à des funérailles publiques et émouvantes :

« Simon à Sosie : Les funérailles, cependant, se poursuivent ; nous suivons ; nous arrivons au tombeau ; on pose le cadavre sur le bûcher ; on fait les lamentations et pendant ce temps la sœur dont je t'ai parlé s'approcha imprudemment de la flamme, et courut un réel danger. » (I-1, p.1053)

Ce même trait de la générosité de la courtisane est présent dans son œuvre, rappelons comme exemple *l'Hécyre* où la courtisane Bacchis oblige un mari volage et infidèle à retourner aux côtés de son épouse. La morale, en fin de compte, triomphe dans un univers de débauche.

3.- *TERENCE, DEFENSEUR DU LATIN*

A l'époque, à Rome, il y avait une très nette différence entre la langue littéraire et la langue du peuple[1]. Térence ne connaîtra parfaitement que la première vu son débarquement tardif à Rome, dans l'enceinte des seigneurs. Les critiques reconnaissent sa maîtrise du haut latin.

« Donat cite quatre vers d'un poème de Cicéron, aujourd'hui perdu, où sont assez bien indiqués la plupart des mérites littéraires de Térence : le choix exquis des termes, le bon ton, la finesse agréable et la douceur. »[2]

Élevé avec les fils de sénateurs et au sein du Cercle des Scipions, en tant qu'étranger africain, il n'a jamais appris que le latin haut et pur, dénué de vulgarismes, d'archaïsmes et d'obscénités, cette langue de la bonne société. Il fréquentait l'aristocratie. Les critiques sont unanimes : « C'est une tâche bien hardie que la traduction de Térence : tout ce que la langue latine a de délicatesse est dans ce poète. C'est Cicéron, c'est Quintilien, qui le disent. »[3] Comment le traduire ? La traduction, en général, ne peut pas rendre entièrement compte des aspects rythmiques du texte original. Cela est bien manifeste dans la traduction française de Pierre Grimal selon ses aveux. En outre, Térence use, à l'instar de Plaute, de la technique de la contamination[4]. Cette technique rend la traduction une tâche difficile.

Une autre question se pose : Comment Térence peut-il alors prétendre toucher de près le public en usant d'un tel registre ? Il est contre le

---

[1] William S. Anderson, op. cit., "He certainly displays the mastery of Latin that made him a school teacher to later Romans, still respected and used in the fourth century CE. At some later age, after conquering Latin, Terence then proceeded to learn Greek, so that he could handle the original poets of the comedies that he would be producing in Rome." (p. XIV)

[2] Alexis Pierron, op. cit., p. 133.

[3] Diderot, op. cit., p. 228.

[4] Par contamination, l'on entend cette technique qui consiste à mêler et à fondre harmonieusement dans un texte des éléments hétérogènes et d'origine diverse. Elle est présente soit dans les œuvres, soit dans les genres.

langage grossier, il défend plus le latin que Plaute lui-même : il est allergique aux incorrections et aux barbarismes.

> « Of all the comedies that were annually performed and all the other literary writings of that period, there have survived twenty plays of Plautus and six of Terence, all comedies and no other complete works but a prose treatise of Cato. »[1]

Ici, Térence fuit sans doute la « mediocritas », cette place entre l'élévation et la bassesse, ce style médiocre qui caractérise maintes œuvres de l'époque. Il fait assumer à ses personnages des tirades avec le même langage « révérencieux » et recherché. Ainsi, il s'agit d'un point négatif pour le public « courant », et il demeure que seuls les lettrés peuvent déguster son art dramatique.

En guise de conclusion, le voyage de Térence en Grèce, autant physique qu'intellectuel, est en fait un pèlerinage pour s'inspirer de ses modèles, ses aïeux spirituels… Il est redoublé d'une autre pérégrination vers la mémoire des ancêtres. Son raffinement poétique est digne d'un poète qui s'engage à la quête du beau, créant des éléments bizarres dans la dramaturgie latine. Ainsi, l'œuvre de Térence demeure nuancée. Elle est à relire différemment : tant de scènes, de phrases et de mots sont utilisés par l'auteur afin de faire resurgir son identité première. Il écrira à juste titre :

> « […] il existe des âmes portées vers le bien et les plus nobles activités, ce sont celles des êtres nés libres, de parents libres ; d'autres, celles des esclaves, sont naturellement vicieuses, ne sauraient relever que de la contrainte. »[2]

Où se place alors de Térence l'amazigh : un réel maître ou un éternel esclave qui maîtrise la langue et la culture des seigneurs ? Il ouvrira, somme toute, la voie à tant d'autres écrivains qui vont penser l'amazighité, mais avec l'expression de l'autre bord (société).

---

[1] William S. Anderson, op. cit., p. IX.
[2] Plaute & Térence, op. cit., p. XXXI.

APULEE, AUTEUR DES METAMORPHOSES DE L'ETRE[1]

« Carthage, Muse céleste de l'Afrique, Carthage, Muse du peuple qui porte la toge ! » (*Apulée*)

L'étude suivante répond essentiellement à une absence manifeste des études qui traitent de la littérature écrite par des Imazighen dans d'autres langues... Si l'oral véhicule l'écrit, si l'oral est à l'origine de l'écrit et si l'oral rend compte d'abord de l'être collectif « parlant », que serait-il de la voix collective des Imazighen dans leur création ? Apulée confesse son réapprentissage de la langue latine en arrivant à Rome. Que serait-il des éléments identitaires (de la culture maternelle) au sein des *Métamorphoses* ? Y a-t-il une partie irréductible, propre à l'auctoriel, attachée à la langue amazighe de tradition non écrite, dans toute création ? C'est précisément ce que nous appelons amazighité, c'est-à-dire cette essence irréductible de définition pour un Nord-Africain, à laquelle le créateur ne peut échapper dans sa création : des idées et des sensations millénaires le traversent *spontanément* pour se verser dans d'autres moules étrangers, d'autres moyens de concrétion. Elle constitue son être premier.

Rares sont ceux qui savent qu'Apulée est un érudit nord-africain[2], plus rares sont encore ceux qui n'ignorent pas que *L'Ane d'Or* est considéré comme l'un des premiers romans, dans sa forme connue, de l'humanité. Son influence est plus perceptible sur le roman occidental, dans sa forme picaresque. On parle de l'influence de l'*Ane d'Or* sur *Lazarillo de Tormes*[3]. Aussi La Fontaine exploite-t-i le conte de Psyché

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 42-43, octobre-novembre 2000.

[2] Jean-Pierre Charpentier, *Etudes sur les pères de l'Eglise*, tome 1, Librairie Classique de Madame Veuve Maire-Nyon, Paris, 1853.

« [Apulée] a cultivé tous les genres de littérature, s'est initié à toutes les théologies ; il a même demandé à la magie les secrets de la sagesse ; il répond, en un mot, à toutes les tendances de son siècle, à ses superstitions, à sa vanité, à son goût pour la philosophie, à son amour pour les lettres, à son besoin de croyances au milieu même du scepticisme. » (p. 357)

[3] Voir aussi Alexander Blackburn, *The Myth of the Picaro : Continuity and Transformation of the Picaresque Novel, 1554-1954*, University of North Carolina Press, 1979; Fernando Lazaro Carreter, « Lazarillo de Tormes en la picaresca », Ariel, Barcelona, 1972 ; Jean Molino, « Lazarillo de Tormes et Les Métamorphoses d'Apulée », p.322-333, in *Bulletin Hispanique* 67, 1965 ; Antonio Vilanova « L'Ane d'or d'Apulée, source et modèle du Lazarillo de Tormes », *L'humanisme dans les lettres*

et de l'Amour, et il y découvre un mythe fertile, pur et envoûtant. Citons Pierre Bayle qui, dans son *Dictionnaire historique et critique*, lui réserve une analyse intéressante, de la page 205 à la page 217.

Que dire alors d'Apulée ? Est-il amazigh ? Apparaît-il soucieux de sa mémoire collective dans son texte romanesque ? Tout en luttant contre le christianisme naissant, il s'attache à la tradition africaine, réussit à ranimer le polythéisme autochtone en l'investissant de significations néo-platoniciennes, notamment dans le livre XI de *l'Ane d'or*. Il s'est toujours défini comme « demi Numide et demi Gétule », il a vécu sous le règne des Antonins. Numides et Gétules, rappelons-le, sont les autochtones de l'Afrique du Nord. Là, il y a une déclaration de l'identité culturelle : il est totalement (ou doublement) amazigh. Sa conscience de l'identité s'avère alors claire[1]. Cependant, il y a bien des critiques qui lui octroient des origines helléniques[2].

Dès lors, comment Apulée posera-t-il le problème de l'identité dans son œuvre romanesque[3] ?

---

espagnoles, Paris, éd. A. Redondo, 1979, p.267-285 ; Michael Zappala, « The Lazarillo Source – Apuleius or Lucian?- and Recreation", Hispanofila, XXXII (1988/89), n°97, p.1-16

[1] François Gabarrou, op. cit., « Apulée était fier de Madaura, sa ville natale : « Je ne rougirais pas de ma patrie, disait-il, quand bien même nous serions encore une place forte de Syphax ». Pour lui Carthage était la Muse céleste de l'Afrique et il ne cessait de vanter la grandeur et la beauté de la ville, l'intelligence et le bon goût de ses habitants. » (p. 9)

[2] A. Maury, *L'Ane d'or* précédé du *Démon de Socrate*, tome 1, Chez Jean-François Bastien, Paris, 1822.

« Issu d'une illustre famille, dont quelquefois il aime à redire la grandeur, Thésée, son père, avait exercé dans Madaure la charge de duumvir, première dignité d'une colonie ; et Salvia, sa mère, originaire de la Thessalie, descendait de la famille de Plutarque, et du philosophe Sextus, précepteur de Marc-Aurèle. » (p. XV)

[3] L'œuvre d'Apulée est vaste, elle traite de la philosophie, de la rhétorique, de la magie, de l'histoire, de la théologie et de la cosmologie. Bien que son chef-d'œuvre reste *L'Ane d'or* écrit aux environs de 161, il est utile de citer les autres textes :

**L'Apologie* (*Apulei Platonici pro se de magia*) est un texte rédigé lors de son procès pour crime de magie. L'auteur se défend magistralement devant le proconsul Claudius Maximus.

Selon *L'Encyclopédie Berbère*, ce texte est d'un grand intérêt historique car il « *offre quantité de renseignements sur son auteur, la magie et la vie en Afrique au II siècle.* » (Gabriel Camps & Salem Chaker, (sous la direction de), *Encyclopédie berbère*. Editions Edisud, Aix-en-Provence, 1984, p. 822). Aussi trouve-t-on dans *l'Apologie* des références autobiographiques.

**Les Florides* sont publiées en 160. Il s'agit d'un répertoire de conférences réunies par un disciple d'Apulée. Il y est question surtout des impressions et des réflexions de l'écrivain voyageur. Le narratif, le descriptif et le purement doctrinal s'immiscent donc dans les essais/récits (au nombre de vingt-trois). Ce texte est également important pour découvrir maints aspects de la réalité en Afrique du Nord.

**De deo Socratis* (Sur le dieu de Socrate) est un texte de magie : il y parle de l'univers des démons. Ces êtres mystérieux sont présents simultanément dans le monde divin et le monde humain. Ils sont de trois groupes : démons captifs de corps, démons libérés du

I.- *APULEE, UN ECRIVAIN AMAZIGH*

Il était une fois un écrivain amazigh sans l'être. Destin écrit, mais jamais transcrit. C'est bien Apulée. Il ne peut être Romain, ni Grec, il ne peut être qu'un Africain. Un Amazigh.

> « Les ambiguïtés attachées à la personnalité d'Apulée, les interférences (réelles ou supposées) établies entre l'auteur des *Métamorphoses* et son personnage-narrateur, la variété même de la thématique choisie ont accusé l'impression dès l'abord imposée de luxuriance et de dispersion, ont intrigué et déconcerté. »[1]

En général, le lecteur moderne trouve peu d'informations "objectives" relatives à ce premier romancier de l'Histoire.

Certes, l'information biographique "may be recovered from two main sources – his own works, and the writings of Augustine, another writer from North Africa to whom Apuleius' works were clearly familiar."[2] A notre avis, il s'agit d'une méthode efficace pour redécouvrir cet auteur africain.

Né en 125 à Madaure (M'daourouch, département de Constantine (Algérie), de parents nord-africains. Issu d'une famille aisée (son père était un notable, responsable municipal de Madaure, un « duumvir »), il fréquente l'école de sa ville natale (Saint Augustin y sera également élève) où il arrive facilement à maîtriser le latin.

L'érudition naît en ville, et c'est à Carthage (ou à Rome) qu'il faut la chercher. Le savoir, l'enseignement, la connaissance, la raison, l'éloquence et la philosophie sont à Carthage. « Carthage, ô ma vénérable maîtresse, Carthage, Muse céleste de l'Afrique, Carthage » dit-il de cette cité africaine. C'est à l'âge de dix-sept ans qu'il s'inscrit dans la célèbre université de Carthage[3]. Il excelle en rhétorique et en sophisme – ces deux exercices intellectuels se manifestent dans les différentes digressions du roman sous forme de mise en abyme. Il est attiré par la rhétorique, comme tout Africain de l'époque. Il cherche non seulement à s'exprimer dans la langue de l'autre, mais à le bien faire, mieux que les natifs et l'élite. Cependant, le jeune étudiant ne rêve guère

---

corps et démons qui n'ont pas connu de captivité physique. Bien que le texte recherche le côté démoniaque chez Socrate, il invite le lecteur à retrouver la sagesse.

*****De Platone et eius dogmate* est un traité philosophique sur l'éthique et la physique chez Platon. Il s'agit d'une lecture faussée du philosophe grec au moment de traiter la question de la morale.

*****De mundo* traite la cosmologie et la théologie. Apulée y expose l'idée que Dieu est à l'origine de l'existence de tout être.

1 Louis Callebat, *Langages du roman latin*, Georg Olms Verlag, 1998, p. 77.

2 Stephen J. Harrison, *Apuleius – A Latin Sophist*, Oxford University Press, 2004, p. 1.

3 François Gabarrou, op. cit., « Apulée nous raconte qu'au moment de ses études à Carthage, il se précipitait à tous les cours, à toutes les bibliothèques, avec une sorte de gloutonnerie : il voulait tout savoir, tout connaître. » (p. 11)

de faire carrière au barreau : la littérature l'attire davantage. Ses préoccupations ne sont pas seulement philosophiques, il étudie également la grammaire grecque, la musique, la physique et d'autres sciences.

Grand lecteur des œuvres philosophiques, il voyage à travers le monde pour découvrir d'autres pays. Tenté par l'Orient et la philosophie, il voyagera à Athènes. Ainsi, il devient plus helléniste que latiniste : son chef-d'œuvre est annoncé comme propre à un héritage hellénique. Là-bas, il s'initie au néo-platonisme.

> « Pour Apulée, une coupure absolue entre la perfection éternelle et céleste des dieux et la corruptibilité misérable et terrestre des hommes est inadmissible. C'est Platon, selon lui, qui semble exiger une telle séparation, mais qui dit aussi qu'elle n'implique pas la négation de la Providence divine : entre le ciel et la terre se trouvent, pour Apulée, les « démons », des intermédiaires qui peuvent assurer l'efficacité de la Providence ainsi que l'utilité des prières des hommes. »[1]

Qu'est-il de la médiation entre les hommes et les dieux ? Elle s'accomplit par le biais d'une stratification ciel / éther /terre. Si les dieux sont indépendants, les démons se situent entre les dieux et les humains. Cela expliquerait l'existence de la prière, de la divination et de la Providence

Certes, l'initiation d'Apulée au platonisme s'effectue par les cours de son maître Gaius[2]. Ce qu'il faut reconnaître comme propre à Apulée, c'est le fait de vulgariser la philosophie de Platon en insistant sur la démonologie[3]. Il écrit, à propos, *Le Démon de Socrate* :

> « [...] un traité fort curieux dans lequel Apulée prétend établir l'existence des Génies aériens, ou Démons, auxquels il rapporte les

---

[1] Dominic J. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin, étude historique et interprétative*, Brill Academic Publishers, 1975, p. 22-23.

[2] Wolfgang Haase (rédacteur), *Rise and Decline of the Roman World*, Walter de Guyter, Berlin-New York, 1987.

« Les entretiens se déroulent très souvent en Attique, dans les grandes villas où se perpétue la tradition du dialogue cicéronien. Ils sont contemporains, selon la datation courante, du rayonnement du foyer platonicien d'Athènes. C'est là que professe Gaius, le maître de l'énigmatique Albinus-Alkinoos et d'Apulée, entre 145 et 155. Gaius a laissé une empreinte profonde. » (p. 59)

[3] Nicole Hecquet-Noti, « Fortuna dans le monde latin : chance ou hasard ? » in Y. Foehr-Janssens, E. Métry, *La fortune, thèmes, représentations, discours*, Droz, 2003.

« La position d'Apulée, qui hésite entre un déterminisme strict ou plus ouvert pour laisser place au libre arbitre et à la contingence aristotélicienne, fait toutefois de la *providentia divina* le principe immanent grâce auquel s'appliquent les lois du *Fatum* transcendant. Se trouve ainsi engagée la réflexion sur laquelle les chrétiens vont construire leur philosophie du destin et de la place du libre arbitre humain dans le plan divin. » (p. 26)

prédictions des devins, les effets de la magie et tout ce qui dépasse les forces ordinaires de la nature. »[1]

A-t-on là sa pensée ou ses croyances mises au clair ? Les Imazighen, en général, ont peur des génies et de leurs attaques pernicieuses, ils se sentent constamment menacées par un au-delà maléfique.

Toujours poussé par la curiosité d'un érudit, il voyage jusqu'en Asie Mineure, en Egypte à la recherche de l'aventure et du savoir. Il visite Alexandrie où il découvre le grand centre des religions de l'époque.

> « Apulée échappait moins que tout autre à cette constante : il vivait dans une époque d'effervescence religieuse, où les hommes cherchaient dans des cultes divers, surtout exotiques, une réponse à leurs aspirations et un remède à leur inquiétude, où les tendances au monothéisme et au spiritualisme se frayaient confusément la voie à travers la multiplicité des sectes et des rites, et il participait pleinement à ce mouvement composite. »[2]

Dans l'Orient, il connaît de près, et surtout, l'héritage religieux et mystique de ces cultures : les mystères d'Eleusis et de Mithra, le culte des Cabires. Les religions de Dionysos et d'Isis sont celles qui suscitent davantage son intérêt ; il se convertit tout d'abord à la religion d'Isis, il est ensuite admis comme prêtre lors de son séjour à Rome. Il y perfectionne non seulement son latin mais assure avec succès des plaidoiries. Il s'initie aux mystères d'Osiris et de Sérapis. Par ailleurs, pour le protagoniste Lucius, la déesse d'Isis porte plusieurs noms, tout comme c'est le cas avec les autres déesses (p.262-263). Comment expliquer cette diversité ou confusion ? Les textes sont explicites :

– Isis --→ « dame de la mer », « fille aînée de Cronos » ;
– Osiris --→ « Zeus cronide ».

Toutefois, la mort du père de l'auteur l'oblige à rentrer dans sa ville natale. Grâce à l'héritage de la fortune et des responsabilités municipales de son père, il devient riche et influent. Nonobstant, il ne s'y installera pas définitivement car il n'a pas perdu le goût du voyage et de la recherche du savoir. Apulée voyagera ensuite pour vivre à Carthage, il y travaillera comme conférencier mondain. Il pouvait parler de n'importe quelle discipline de la philosophie jusqu'à la magie, en passant par la médecine, l'astronomie, les sciences naturelles et la musique. Son savoir interdisciplinaire ou encyclopédique lui vaut une grande renommée au point que les autorités lui élèvent une statue de son vivant. Il devient président du Conseil provincial et grand-prêtre de l'Afrique. Des pièces de bronze sont frappées à Rome à l'effigie d'Apulée avec, au revers, une

[1] A. Maury, op. cit., p. IV.
[2] Jean Beaujeu, « Les dieux d'Apulée », p.385-406, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 200, n°4, 1983, p. 398.

scène des *Métamorphoses* (IV siècle après J.-C.)[1]. On dit qu'en plus de sa beauté, il est éloquent, spirituel et passionné… Ses discours ravivent l'assistance vu sa grande éloquence. Par l'art de l'hypnotisme[2], à titre anecdotique il gagne le cœur d'une célèbre veuve nommée Pudentilla.

Ses autres textes, autrement dit ses traités philosophiques, sont *les Dogmes de Platon*, (De dogmate Platonis libri tres), *le Monde* (De mundo), *Hermès Trismégiste* (De natura Deorum Dialogus) se présentent comme des traductions de textes grecs. Il est également auteur de poèmes, d'ébauches historiographiques et de discours que les bibliothèques-musées gardent sous forme de fragments d'une œuvre africaine.

Si sur sa vie nous avons assez d'informations, les conditions de sa mort demeurent, par contre, imprécises. Nous ignorons l'année, le mois, le jour, le lieu et les circonstances de son décès. Sa mort est mystérieuse car elle est comme celle de tout Amazigh : un saut final et brusque dans l'effacement (les exemples ne manquent pas…) Ce que retiennent les livres d'histoire, c'est qu'Apulée est mort après 170 à Carthage, sans aucune autre précision.

II.- *LE PROCES D'APULEE*

Si les auteurs chrétiens africains voient en Apulée le modèle du magicien, cela n'est pas seulement dû à son œuvre, mais aussi à un ensemble de circonstances de sa vie. On cite toujours le célèbre procès de Pudentilla dont les enfants inculpent Apulée de magie noire pour engendrer l'amour et l'idée du mariage chez la veuve. Ils le citent devant un tribunal, et son éloquence le sauve…

D'après les historiens, cette affaire a lieu sous le règne d'Antonin : sous le proconsulat de Claudius Maximus, entre les années 157 (ou 158) et 161, l'auteur nord-africain se défend en usant d'une dialectique exceptionnelle. Louis Callebat précisera :

> « Le procès même intenté à Apulée, quelles qu'en aient été les causes immédiates, tendrait à révéler la méfiance cependant d'une partie au moins des contemporains pour ces personnalités hors du commun, jugées comme 'sorciers' pour avoir outrepassé les limites alors admises de l'ambition humaine. »[3]

---

[1] On les trouve à la Bibliothèque nationale, dans le cabinet des Médailles.

[2] Amedeo Pavesio-Séguin, « Apulée médecin et ses ouvrages scientifiques », p. 294-300, in *Revue d'histoire de la pharmacie*, année 54e, n°191, 1966.

« Certains critiques présument qu'Apulée connaissait aussi les maladies nerveuses et se demandent s'il ne faisait pas sur son esclave Thallus des expériences d'hypnotisme. » (p.296)

[3] Louis Callebat, op. cit., p. 86.

A cause de ses origines, Apulée possède les qualités requises pour être accusé de sorcellerie.

En se rendant à Alexandrie, Apulée est invité chez un condisciple nommé Sicinius Pontianus dans la cité d'Oea. Malade et fatigué, il y reste assez longtemps pour tomber amoureux d'Aemiliana Pudentilla, la mère de son amphitryon. Cet amour ravive la haine de la famille (les Granus) qui craint pour la fortune de la veuve. Les terres héritées et l'argent vont « sortir » du règne de la famille, et c'est une femme qui a refusé l'alliance avec un grand nombre de prétendants de la haute société.[1] L'opinion de la cité est unanime : il faut ramener le jeune Africain devant un juge et l'accuser de magie. Selon eux, si la riche veuve accepte cette union, c'est parce qu'elle est envoûtée. Le procès a lieu à Sabrata, loin d'Oea, pour éviter les manifestations populaires.

L'accusateur est bien le jeune Sicianus Pudens, frère de Pontianus. Vu son âge, il sera remplacé par Sicinius Emilianus, le beau-frère de Pudentilla. Pour le comble, Pudentilla confesse son amour créé par magie : « Voilà que tout d'un coup Apulée est devenu magicien, et moi j'ai été ensorcelée par lui et j'aime. » (LXXXII, 2) En fait, *l'Apologie* parle des troubles provoqués par l'amour :

L'accusé se défend en ces termes, devant une panoplie d'accusations :

> « Quant aux faits mêmes, tous puérils et absurdes, invoqués par ces gens pour établir ma culpabilité, je crains, je l'avoue, qu'ils ne soient des griefs à tes yeux que pour avoir été invoqués comme tels.
>
> « Pourquoi, me dit-on, as-tu cherché certaines espèces de poissons ? »
>
> – Comme si un philosophe n'avait pas le droit de faire, par amour de la science, ce qu'un jouisseur aurait le droit de faire par gourmandise.
>
> « Pourquoi une femme libre t'a-t-elle épousé après quatorze années de veuvage ? »
>
> – Comme s'il n'était pas plus surprenant qu'elle fût restée tant d'années sans se remarier.
>
> « Pourquoi, avant de t'épouser, a-t-elle exprimé dans une lettre je ne sais quelle appréciation personnelle ? »
>
> – Comme si l'on avait à rendre compte des sentiments d'autrui.
>
> – « Toujours est-il que, femme d'âge mûr, elle n'a pas refusé un jeune homme. »
>
> – Eh bien, n'est-ce pas la preuve qu'il n'était nul besoin de magie pour décider une femme à épouser un homme, une veuve un célibataire, une personne mûre quelqu'un de plus jeune ? » (LXXIX, 1-6)

La prestation d'Apulée est poétiquement bien structurée et argumentée, elle met au clair différents aspects des croyances de l'époque.

[1] Henriette Doublon & Doisy Pavis d'Escurac, « *Pour une étude sociale de l'Apologie d'Apulée* », p. 89-101, in *Antiquités africaines*, 8, 1974.

Ajoutons ceci :

« Apulée a chez lui un objet qu'il entoure d'une vénération religieuse. ».

– Comme si ce n'était pas plutôt un crime de n'avoir rien à vénérer.

– « Un enfant est tombé en présence d'Apulée. »

– Et si c'était un jeune homme ? si même c'était un vieillard qui fût tombé devant moi, pris de malaise, ou perdant l'équilibre sur un sol glissant ? Sont-ce là vos arguments pour prouver la magie : la chute d'un enfant, le mariage d'une femme, l'achat d'un plat de poissons ? » *(Apologie*, XXVII, 5-12)

Les textes d'Apulée nous servent d'appui textuel pour avoir une idée de la vie culturelle des régions africaines. Il parlera, par exemple, des sacrifices nocturnes (*Apologie*, LVII, 2)…

Le périple de Lucius à travers campagnes et villages pouvait être une représentation des lieux nord-africains : l'arrière-pays s'oppose alors aux cités grecques. La ville, représentant l'univers étranger, devient un danger pour le paysan.

« Le marché, le théâtre, les bains, les fêtes, tout contribue à créer le mouvement et le charme de la ville. La ville, qui symbolise la culture, concentre les illusions les plus séduisantes, donc les plus trompeuses. Or elle entretient jalousement ses erreurs, c'est ce qui ressort de deux attitudes opposées, la convivialité et la xénophobie. »[1]

Quant à la géographie africaine, elle se cacherait derrière ces lieux que l'auteur ne nomme point[2].

La défense d'Apulée se veut argumentation afin de renier les chefs d'accusation qu'on lui porte :

« Ainsi, tu affirmes que j'avais certains objets enveloppés dans un mouchoir et déposés auprès des lares de Pontianus. Quels objets et de quelle nature ? tu avoues que tu n'en savais rien, et que nul autre ne les a vus. Néanmoins, tu prétends que c'étaient des instruments de magie. Sans flatterie, Emilianus, tu ne fais preuve comme accusateur ni d'adresse, ni même d'impudence, comme tu te le persuades peut-être ; tu ne montres que la fureur stérile d'un esprit aigri, et la démence importune d'une vieillesse qui ne désarme pas. Car voici presque en propres termes le discours que tu as tenu à ce juge grave et perspicace : « Apulée a déposé certains objets, enveloppés dans un linge, près des lares de Pontianus. Ces objets, j'ignore quels ils étaient, et c'est pourquoi je prétends qu'ils étaient magiques. Crois donc ce que je dis, car je dis ce que je ne sais pas ». Admirable raisonnement, et qui ne

---

[1] Nicole Fick, « Ville et campagne dans les *Métamorphoses* d'Apulée », p. 110-130, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 69, fascicule 1, Antiquit-Oudheid, 1990, p.127.

[2] Ibid., « L'environnement est réduit aux notations les plus conventionnelles, malgré les détails insolites qui trahissent une vision singulière. » (p. 114)

> laisse aucun doute sur le crime. « Ceci est, puisque j'ignore ce que c'est ». Il n'y a que toi au monde, Emilianus, pour savoir même ce que tu ne sais pas. Ta sottise te met au-dessus de tous les autres. » (*Apologie*, LIII, 2-6)

L'Africain continue à exposer les accusations de ses détracteurs et à les tourner en dérision :

> « Voici maintenant un grief que mes adversaires ont mis en avant en lisant la lettre de Pudentilla : il s'agit de la fabrication d'une statuette, qu'en vue de maléfices magiques, j'aurais fait faire secrètement en un bois très précieux ; et bien qu'elle ait l'aspect, disent-ils, d'un squelette grimaçant et horrible, je l'honorerais dévotement en l'invoquant sous le nom grec de *basileus.* » (*Apologie*, LXI, 1-2)

L'auteur africain expose les rumeurs qui tournent autour de sa magie dont nombreuses personnes ont été victimes. La plus célèbre histoire est celle d'un jeune homme :

> « [...] ils ont prétendu qu'un jeune garçon avait été ensorcelé par mes incantations, loin de tout contrôle, en un lieu écarté, avec un petit autel, une lampe et quelques rares complices pour témoins ; qu'au lieu même de l'incantation, il était tombé à terre ; qu'ensuite on l'avait réveillé n'ayant plus conscience de rien. Ils n'ont pas osé, quant à eux, pousser le mensonge plus loin : pour que la fable fût complète, il aurait fallu ajouter que le même enfant avait révélé beaucoup de choses à venir. » (*Apologie*, XLII, 3-5)

Ajoutons à cet incident un autre fait : le cas d'une femme de condition libre[1]... Ce procès non seulement tourne en dérision les préjugés émis sur sa personne, mais renforce surtout sa croyance en la divination. Apulée est, selon Paul Valette, « homme des contrastes et des contradictions ». Il incarne l'opposition philosophie / magie, [2] et en tant qu'auteur, il développera des fictions qui récupèrent ainsi le local dans toutes ses significations.

---

[1] *Apologie*, XLVIII, 1-3 « Vous dites encore qu'une femme de condition libre m'a été amenée dans ma maison, atteinte du même mal que Thallus, que j'ai promis de la soigner, et qu'elle aussi, par mes incantations, est tombée à terre. Je vois que c'est un lutteur de palestre, non un magicien que vous êtes venus accuser : tous ceux qui m'ont approché, vous dites qu'ils sont tombés. Pourtant, Maximus, quand tu l'as interrogé, le médecin Thémison, qui m'avait amené la femme pour la soumettre à mon examen, a déclaré que je ne lui avais fait autre chose que lui demander si elle avait des bourdonnements d'oreilles, et de quel côté ils étaient le plus forts ; elle avait répondu que c'était surtout l'oreille droite qui la gênait beaucoup, puis s'était retirée aussitôt. »

[2] Louis Callebat, op. cit., « [...] dans le *De Magia* notamment, où le message transmis est implicitement situé à deux niveaux différents : celui d'une aristocratie de culture, que partagent l'auteur du plaidoyer et son juge ; celui d'autre part d'un grand public, directement pris à parti parfois, mais auquel est proposée surtout une captatio souvent paradoxale » (p. 86).

III.- *PRESENCE DE L'AUTEUR*

Les Métamorphoses, ou *L'Ane d'or*, est le seul roman qu'on garde de l'Antiquité latine. La description y est bien travaillée. La narration est à lire comme l'unique récit symbolique où l'allégorie poétique détermine le texte. En outre, la dimension philosophique s'immisce dans la religieuse dans ce récit ; le mouvement allant de la rationalité à la foi est infini. C'est un roman de jeunesse d'Apulée, qu'il écrit sans connaître bien l'univers romain. C'est pourquoi la culture maternelle est plus présente dans cette fiction. Les aventures racontées puisent dans l'imaginaire collectif. Le récit est original. Il renferme des contes africains, comme celui des amours de Psyché enchâssé dans le roman, s'étendant sur deux livres, dressant des parallèles entre Lucius et la jeune fille. Ce conte est d'une longueur importante, bien différent d'une digression, et « d'une structure qui l'apparente au récit folklorique »[1], entremêlant les lieux par le fait d'abolir les différences.

L'art, en général, tend à extérioriser l'être de l'artiste à travers la pratique de l'écriture ou de la création. Qu'est-il alors de la présence de l'auteur dans *L'Ane d'or* ? Loin de réfléchir sur son être dans le texte, Apulée manifeste sa présence derrière des mécanismes romanesques et des figures, en ayant pour objectif une maîtrise du personnage, et par là, du lecteur. Ainsi, tout passage se réfère, de façon explicite ou implicite, à un système de pensée. *L'Ane d'or* se meut dans ce sens ; le roman devient une entreprise, sous forme d'une recherche infinie de la conscience identitaire. Apulée, en récrivant l'histoire grecque, rajoute librement des passages authentiquement amazighs.

Il nous revient de saisir la parole de l'écrivain au sein du roman, et de distinguer le discours de l'auteur au sein d'un texte ou d'un passage est une tâche critique aventurière, qui pourrait être source d'un jugement erroné. De là, les difficultés de discerner clairement les propos de l'auteur des différents discours des personnages, des situations, des descriptions qui forment l'œuvre, ne sont pas à démontrer. Dans *L'Ane d'or*, la voix auctorielle est souvent explicitée dans la construction de la fiction ou dans le choix des idées et des motifs, sinon sous-entendue par le biais de correspondances établies entre sa culture nord-africaine et les autres cultures.

A ce propos, nous lisons :

> « […] j'ai trop bonne opinion de toi et de ta culture ; je sais que, non seulement la noblesse innée de ta condition, non seulement l'élévation de ton esprit mais le fait que tu as été initié à un grand nombre de religions t'ont enseigné à observer scrupuleusement le devoir du silence. » (p.81)

---

[1] Jacques Annequin, « Lucius-asinus, Psyché-ancilla. Esclavage et structures de l'imaginaire dans les *Métamorphoses* d'Apulée », p. 89-128, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 24, n°2, 1998, p. 91.

C'est Photis, la bonne, qui parle. Ici, il s'agit de la représentation culturelle de l'autochtone (à rattacher à « noblesse innée »). De même, une explication de la perte de l'identité de l'Amazigh : la diversité des cultes et l'abandon du propre.

Notons qu'il existe des œuvres qui sont faciles à lire dans la mesure où le message de l'auteur se fait directement ; dans d'autres son discours reste indirect, voire inconnu. En ce qui concerne les œuvres d'Apulée présentent des difficultés du fait que le lecteur est intrigué : Quelle est l'intention de l'auteur ? Sous quels indices textuels faut-il placer la présence / l'ombre du point de vue de l'écrivain dans *les Apologies* ? Cette même présence n'est pas plus palpable dans *L'Ane d'or* du moment que le narrateur présente dans une trame complexe les aventures du héros dans l'univers des métamorphoses.

D'ailleurs, dans *l'Apologie*, de son propre aveu, l'auteur essaie d'exposer ses idéaux et convictions. Le lecteur découvre enfin le vrai Apulée même si la présence de l'auteur s'avère camouflée derrière un ensemble de techniques et de procédés de rhétorique qui défont le texte classique. Sa conscience se trouve enfin dévoilée : en tant qu'Amazigh il s'oppose à la tradition latino-grecque. Ce chef-d'œuvre est strictement une conscience intellectuelle ; la présence auctorielle y est claire, donc facile à déconstruire… Faut-il alors dire que toute œuvre est recherche d'une articulation précise de la vie de l'auteur ou sert-elle tout simplement de medium ou de procédé pour mener à bien un projet scriptural ?

IV.- *POSER LE PROBLEME DE LA LANGUE AUTOCHTONE*

Selon les historiens, Apulée « ne comprenait pas un mot du latin quand il vint à Rome »[1]. Toutefois, les néologismes et les archaïsmes étoilent le premier roman latin. On dit qu'il y a du néo-punique mélangé au latin ! Qu'est-il de la part de la langue autochtone, tamazight en l'occurrence ? Son écriture ne se latinise davantage qu'avec son séjour romain : dans les *Florides* qui sont en fait des fragments oratoires destinés à développer l'éloquence… Cette citation d'Apulée est intéressante à lire : « j'obtins quelques petits profits au barreau en plaidant dans la langue des Romains. » (p.282) pour voir de près comment l'auteur pose indirectement, mais avec force, la langue maternelle. Cette dernière, au cas où elle est dominée, constitue un handicap pour l'écrivain en vue de se lancer dans la littérature écrite. Ce problème s'est-il posé précisément pour Apulée tout au moins au

[1] De Cesare Cantu, *Histoire des Italiens*, traduit par Armand Lacombe, 1895, Firmin Didot frères, fils et cie, p. 63.

barreau ? Cette interrogation est valable pour tout Nord-Africain qui prend l'initiative humaine d'extérioriser ses pensées et ses sentiments, au moment où seule la langue écrite de l'Autre lui offre cette possibilité. Apulée était, à coup sûr, conscient du dilemme. Justement, nous lisons dès les premières pages de *L'Ane d'or* : « Aussi demandai-je d'avance l'indulgence, si, maniant maladroitement un idiome qui m'est étranger et extérieur, je commets quelque faute. » (p. 31) Ici, il avoue son incapacité d'écrivain à maîtriser une langue étrangère. Autrement dit, pour lui on ne maîtrise que sa langue maternelle ! Outre cette conscience linguistique, nous déduisons la peur ressentie par le romancier vis-à-vis de la langue étrangère. S'agit-il au fait de commettre quelle faute ? Est-ce une faute purement de langue et de culture ? Est-ce alors une faute vis-à-vis de soi-même ? Est-ce là l'appréhension d'entreprendre une nouvelle œuvre ou bien la peur de ne pas être fidèle au premier texte (écrit ou narré) ?

D'ailleurs, par le simple acte d'écrire en n'importe quelle langue, il est possible de parler d'un projet humain articulé essentiellement par la vision de l'écrivain ; le projet scriptural est à lire comme un système de pensée propre à l'écrivain issu d'une culture précise (d'origine). Encore, par la composition du texte, y a-t-il investissement d'éléments subjectifs, émanant de la mémoire collective. De là, nous pouvons noter que des références à la culture nord-africaine abondent dans le texte final : *L'Ane d'or*. Des éléments, propres aux règnes animal (âne, hibou), aquatique (puits…) et abstrait (rêve, référence identitaire), apparaissent dans le texte, munis de significations symboliques, culturelles et humaines où la portée principale reste celle exploitée et investie par la culture maternelle.

D'autre part, la structuration du texte connaît un agencement propre à l'écrivain, une composition régie essentiellement par l'art de narrer les contes, élément soustrait de la tradition. Des phrases longues, envergure de la parole corrélée à cette langue orale. De même, l'art d'expliquer les événements relève aussi de cette même source. Notons que dans son raisonnement, pour bon rhéteur qu'il fut, Apulée utilisait un art de défense, en se servant de l'ironie. Ce n'est nullement un système curieux ! Là, il s'agit d'un apport net de la rhétorique et de la poétique (maternelles), c'est-à-dire que ce raisonnement émane physiquement de la langue amazighe pour s'investir dans un autre système (le latin), et c'est ce qui fait son étrangeté (autrement dit son authenticité).

Le problème de la langue de la création, quand elle n'est pas proche de la maternelle, pose ainsi des interrogations tant au niveau structurel qu'au niveau idéel. Donc, quelle serait la distance qui sépare Apulée de sa culture maternelle ? Il écrira inconsciemment (automatiquement) sa culture à travers les lignes de *L'Ane d'or* dans une langue étrangère.

L'importance de l'oralité est palpable dans les récits imbriqués dans le roman. Ce trait marquera la tradition orale occidentale[1]. Apulée, selon la vision de quelques auteurs, intègre à son récit la langue locale, en l'occurrence le dialecte punique :

> "It is probable that Apuleius spoke Punic as his vernacular first language [...] Understandably, we are not told this in his Latin writings; though Punic might be the usual vernacular of a North African colonia, Latin was the language of all formal literary and legal discourse, Fronto, coming from the similar colonia of Cirta a generation before Apuleius, similarly does not mention Punic in his writings, though it was probably his vernacular first language too." [2]

Stephen J. Harrison ira jusqu'à annuler complètement la contribution de la langue maternelle sur la formation de l'écrivain: Apulée fait partie d'une classe complètement éduquée dans la culture latine, en plus d'une bonne connaissance de la culture hellénique. Par là, le critique annule toute référence à l'influence de ma tradition populaire. Le background africain est sans impact sur l'auteur qui rompt avec ses origines ! Somme toute, cette insertion de la langue/culture maternelle est spécifique à tout écrivain nord-africain, et il serait incongru de nier le fait.

V.- L'ANE D'OR, *ROMAN AMAZIGH*

Ce roman est une adaptation latine d'un récit grec intitulé *Lucius ou L'Ane* écrit par Lucien de Samosate qui, à son tour, est une autre adaptation des *Métamorphoses* de Lucius de Patras, texte inexistant. *L'Ane d'or* est de structure ouverte : maints récits s'y greffent librement, diversifiant ainsi les péripéties du récit. La narration est un va-et-vient continu entre le vécu et le raconté qui redonnent au texte un équilibre optimal. Il ne s'agit pas de brassage, mais plutôt d'orchestration[3].

---

[1] E. Desveaux & J.-Y. Maleuvre, « Hélène reconquise ou la « canonisation » de Peau d'Ane » in C. de Vielle, P. Swiggers & G. Jucquois (édit), *Comparatisme, mythologies, langages. En hommage à Claude Lévi-Strauss*, Peeters Publishers, 1994.

« On remarquera encore un autre jeu de va-et-vient entre Apulée et *Peau d'Ane*, entre tradition savante et tradition orale. [...] la bonne femme que leur sert la vieille chargée de les surveiller. (...) l'idylle entre Amour et Psyché, [...] semble directement issu de la collection des *Contes populaires* de Sébillot. On reconnaît d'ailleurs très aisément le motif répertorié sous le titre de « La Recherche de l'époux disparu ». Un détail relie directement la version d'Apulée à Cendrillon puisque Psyché est la victime de la jalousie de ses deux sœurs. » (p. 179)

[2] Stephen J. Harrison, op. cit., p. 1-2.

[3] L'histoire se compose de onze parties. Lucius, un jeune Thessalien issu d'une famille aisée, part en voyage à Hypata. Il loue une chambre, précisément chez une sorcière nommée Photis. Menant une recherche contradictoire du plaisir et du savoir magique, il eut des relations affectives avec sa servante. Grâce à cette dernière, il tentera de connaître la magie de Photis. Se trempant d'onguent magique, il devient âne au lieu d'oiseau. Pour retrouver sa forme humaine, il faut qu'il mange une rose. Alors, un grand nombre d'aventures commence pour l'animal, dans sa quête d'un rosier.

Le titre, *Asinus aureus*, se constitue de deux termes à traduire littéralement par : « Asnus n wareɣ » en amazigh. Là, faut-il considérer les deux mots comme des emprunts dans une langue ou dans l'autre ? Précisément, du latin à l'amazigh, le doute persiste. En effet, la construction syntaxique est également analogue.

Il s'agit d'un roman d'apprentissage d'un jeune homme qui prend la forme d'un âne. En personnage-narrateur, l'animal nous apprend que les hommes vivent dans une misère totale. Emmené par les voleurs, l'âne est témoin de leurs méfaits. Il va se sauver, cette fois en compagnie de la jeune fille. Il est engagé au service d'un meunier, d'un paysan, d'un soldat, d'un pâtissier et d'un cuisinier. Il cherche des roses qui sont le remède pour récupérer son image humaine. Enfin, c'est bien la déesse Isis qui les lui offre pendant une cérémonie. L'âne se métamorphose en humain et demeure au service du culte isiaque.

Dans le récit, le conte de Psyché, sous forme de mise en abyme, est relaté par une vieille femme à une belle jeune fille pour la réconforter lors de leur captivité. Psyché, la mariée, vit dans un palais enchanté, en compagnie d'Eros, un mari qu'elle ne peut pas voir. L'époux satisfait à toutes ses demandes. S'absentant le jour, il la rejoint la nuit. Psyché est curieuse : elle veut connaître l'identité de son amant. À cause de la malice de ses sœurs, elle décide de tuer le monstre. Munie d'une lampe et d'un couteau, Psyché découvre l'homme-dieu, et une goutte d'huile tombe sur l'épaule d'Eros qui se réveille. Irrité, ce dernier quitte le palais à jamais. Afin de retrouver le pardon de son époux, Psyché doit réussir un ensemble d'épreuves imposées par Vénus (Jupiter)… La femme répudiée réussira et deviendra conséquemment immortelle. À la fin, Eros l'épouse à nouveau, et ils auront une fille qui porte le nom de Volupté. Nous retrouvons le même enchaînement de faits dans le conte que dans le roman.

Maintes questions se posent alors, nous en citons quelques-unes :

Le malheureux animal est volé par des brigands qui vivent dans les montagnes. Là, il connaît Charité, une fille captive. Durant ce séjour, il écoute la servante des brigands raconter à la prisonnière la fable des amours d'Eros et de Psyché. Dans la littérature orale des Imazighen, nous avons une autre version du conte/mythe, mais dénué de sa charge mythologique. C'est l'histoire d'une jeune mariée qui n'a jamais vu le visage de son mystérieux époux nommé « Tinaxdaɛ ». Il rentrait la nuit et partait à l'aube, prohibant à sa femme de le voir. En contrepartie, amoureux de sa femme, il la comblait de cadeaux et d'amour. Ses sœurs aînées, jalouses du bonheur de leur petite sœur, lui conseillent de percevoir la forme de l'époux. Une nuit, assurée du sommeil profond de Tinaxdaɛ, elle se penche sur lui pour voir sa physionomie. La lampe découvrit des peaux que la jeune commença à déplier tout en chantant, les larmes aux yeux. Arrivée à la dernière (la septième) peau, elle laissa tomber une larme qui brûla le mari endormi. Furieux, il quittera la jeune femme qui doit, afin de récupérer la confiance et l'amour de son époux, accomplir une série d'épreuves dictées par la mère de Tinaxdaɛ. À la fin, ils vivront ensemble et auront beaucoup d'enfants.

– Comment fonctionne ce conte emboîté au sein de l'histoire de *L'Ane d'or* ?
– Quelle est la première source du conte : la culture et les traditions (grecques, latines ou amazighes ?
– Pourquoi avons-nous toujours sous sa forme démythifiée le conte « *Tinaxdac*» dans la tradition contique du Rif ?

Revenons à l'histoire du jeune Lucius métamorphosé en âne. Il s'évadera ensuite pour se retrouver monture d'un fermier, d'un jardinier, d'un soldat, d'un pâtissier et d'un cuisinier. À la fin, il retrouve sa forme humaine après avoir ingurgité une rose, et se convertit à la religion d'Isis pour connaître définitivement le salut physique et spirituel.

Ce voyage, de nature picaresque, sert à décrire surtout l'entourage sociopolitique de l'époque. Si le protagoniste de *L'Ane d'or* est la représentation de l'homme dans ses conflits intérieurs, le narrateur apparaît comme un grand alchimiste des mots et des scènes qui narrent l'histoire d'une métamorphose de l'homme en âne, alchimie parfaite qui veut dire l'infinie curiosité du protagoniste (l'écrivain). Encore avons-nous un grand nombre de récits et de contes cités. L'emboîtement y est également parfait : il unit dans un même récit amour et haine, dévotion et trahison, fidélité et frivolité, vertu et vice, respect et inceste, tragique et comique, foi et libertinage, et des personnages disparates comme riche et pauvre, brigand et paysan, soldat et commerçant, mégère et vierge, matrone et sorcier… (métamorphoses connues dans les contes nord-africains). La métamorphose est, en fait, nécessaire pour rechercher la vérité des choses ; le fait (ou l'objet) se trouve vu / perçu à partir d'angles différents. Contrairement à la métempsycose qui est une mutation irréversible, la métamorphose de Lucius est un procès réversible. C'est pourquoi, nous avons le titre mis au pluriel, alors que le récit ceint une métamorphose cyclique, en un aller-retour : homme-âne-homme. N'est-ce pas là, en plus de la métamorphose du protagoniste, celle de l'écrivain qui est cité, dans une scène à caractère autobiographique, à la fin de l'histoire ?

VI.- L'ANE D'OR, *AUTO-COMMENTAIRE IDEOLOGIQUE*

La formation de l'artiste se fait progressivement par l'influence de l'écrit (ce qui constitue l'étranger, le « médiat ») et par le vécu (sa culture maternelle, l'immédiat). Souvent, les grandes œuvres ne sont que des reproductions du vécu, de la tradition et de la culture mère. Là, nous pouvons préciser l'insertion de l'authenticité dans le cas d'un écrivain qui n'écrit pas dans sa langue maternelle ; tout ce qui est original émane de la culture et de la langue maternelles.

De l'Afrique, le romancier garde la magie, les superstitions, les passions et la chaleur brûlante. Dans l'exemple de *L'Ane d'or*, cette originalité est manifeste dans la conception du monde qui se précise dans

les tribulations de l'âne. Il y a là précisément des thèmes qui peuvent résumer la désorientation de l'être nord-africain ou plutôt sa désintégration au sein des remous de l'époque décrite (des brigands, des chevaliers, des montagnards violents…). Par cette vision du monde, le texte devient non seulement une critique de l'existence et de la société, mais également un discours strictement idéologique (la victoire de l'amour pur dans le récit emboîté, et la réincarnation de l'homme pour le récit principal). En outre, quel serait le trait qui maîtrise la vision du monde chez Apulée ? L'imprévisible représente un élément prédominant dans le roman. Parfois, c'est l'incertain qui pousse l'écrivain à créer : il y a investissement du possible, du hasardeux et de l'imprécis sans désocialiser la fiction. C'est pourquoi tout texte, de n'importe quel genre, s'offre au lecteur comme un corps chargé idéologiquement, véhiculant un discours précis par le biais du personnage, du narrateur, du texte et de l'auteur qui sont des entités significatives à la construction de la fiction.

D'ailleurs, le protagoniste de *L'Ane d'or*, par ses actes et spéculations infinies, remet en question toute la société du IIe siècle. Lucius, bien sûr après l'écrivain, voit sa tâche de jeune curieux vis-à-vis de la société se réduire à mener une recherche du savoir. Ainsi, tout acte se présente en tant que fait critique, parallèlement toute insertion poétique de l'auteur se situe du côté de la réalité immédiate et perçue.

L'idéologie non seulement préexiste au discours mais également survit au sein de la fiction. Là, elle retrouve une concrétion parfaite et adéquate. L'auteur ne présente alors qu'un ensemble de faits qui peuvent charrier facilement tout son message vers son lecteur. Cette représentation démontre l'essence de la conscience partagée entre l'auteur et le lecteur dont les rapports sont essentiellement discursifs ; les déstructurer aide l'interprétation à aboutir à d'importants résultats. L'acte d'écrire est essentiellement déchiffrer le réel et le représenter dans un projet qui ordonne la réalité avant de l'organiser en un système –le texte. Tout comme la représentation implique l'idéologie, l'image finie du réel n'existe pas dans l'œuvre d'Apulée. Il y a plutôt un jeu de réduction.

Son idéologie réside ainsi dans la structuration de son projet : une œuvre modèle où toute la pensée d'Apulée est mise à nu. En général, la culture se trouve explorée méthodiquement dans ses différentes manifestations. À ce niveau, *L'Ane d'or* se définit comme un roman par excellence nord-africain, il y est question de l'histoire d'une situation socio-économique en pleine agitation. Une précision historique : le roman est écrit avant la contestation de l'ordre romain, avec l'avènement de Marc Aurèle. Sous ce règne allait commencer l'insurrection des Maures.

Enfin, la charge idéologique dévoile la part occupée par Apulée dans un texte, elle implique une structure kaléidoscopique de l'Autre. Afin de

rechercher les corrélations entre le moi de l'écrivain et le roman, l'on suppose que cet ego, parallèlement à la fiction, se présente comme un réel positif, c'est-à-dire une structure première où l'origine apparaît implicitement dans les deux espaces, dotée d'une forme, bien sûr, antérieure à la forme finale (littéraire).

VII. - *QUELQUES FIGURES CULTURELLES*

L'interférence entre culture orale et culture écrite est bien explicite dans l'œuvre d'Apulée. Elle enrichit effectivement la narration. Par exemple, il faut citer l'épreuve imposée par Vénus à Psyché de trier des jarres où les céréales sont mélangées. Le secours des fourmis est nécessaire pour la pauvre femme qui désire récupérer la confiance d'Amour.

> "This same trial we find in a Berber story. [...] It I scarcely admissible that the Berbers had read the *Golden Ass* of Apuleius but it is probable that he was born at Madaure, in Algeria, and retained an episode of a popular Berber tale which he had heard in his childhood, and placed in his story."[1]

Prenons hâtivement quelques exemples afin d'illustrer l'insertion des éléments-symboles (formes et contenus) locaux dans le roman. Cherchons également leurs significations culturelles, et précisons, à titre de rappel, que les animaux occupent le dernier rang dans la symbolique d'Apulée[2].

1.- *L'ANE / AGHYUL*

Le protagoniste se métamorphose en un âne au lieu d'un oiseau. Cette éventuelle mutation aurait parfaitement répondu à l'état psychique de Lucius qui est doté d'un esprit volage et hédoniste. À propos, pourquoi le choix de l'animal « âne » pour narrer une histoire partagée entre le fantastique et le réel ? La source reste la culture amazighe où cet animal symbolise paradoxalement la stupidité et la malice (cf. à « azellif n weɣyul »), à l'encontre de l'oiseau qui symbolise la légèreté et la frivolité (cf. à « azellif n wejḍiḍ » ou « n tejḍiḍt «). De là, cette métamorphose de Lucius présuppose la tendance à la maturité…

Sur l'intelligence de l'âne, nous lirons un passage culturellement nord-africain :

---

[1] Various, *Moorish Literature*, Kessinger Publishing, 2004, p. 18-19.

[2] Jean Beaujeu, op. cit., « Dans la hiérarchie des êtres animés, le premier rang est occupé par les dieux célestes, le dernier par les animaux terrestres, parmi lesquels l'homme tient une place privilégiée ; l'entre-deux est le domaine des démons aériens, qui jouent le rôle d'intermédiaires entre le ciel et la terre, entre les dieux et les hommes. Les dieux célestes se divisent en deux catégories : ceux qui sont visibles, à savoir les astres, et ceux qui sont invisibles » (p. 387)

> « L'autre âne, devinant mon intention et me devançant, se mit tout à coup à feindre une extrême fatigue, se laissa tomber avec toute sa charge et resta étendu, comme mort ; ni les coups de bâton, ni les coups d'aiguillon, ni les tractions exercées en tous sens sur sa queue, ses oreilles, ses pattes pour le soulever ne parvinrent à en tirer un effort pour se mettre debout, jusqu'au moment où, lassés d'espérer en vain, les brigands, après avoir tenu conseil, décidèrent de ne pas retarder leur fuite […] tirèrent l'épée et lui tranchèrent les jarrets, enfin, ils le tirèrent un peu à l'écart du sentier et le précipitèrent, respirant encore, du haut d'une pente […] Alors, moi,, réfléchissant au triste sort de mon malheureux camarade, je décidai de renoncer aux ruses et aux fourberies et de servir mes maîtres en âne sans reproche. » (p.94)

Rappelons une série de proverbes / expressions amazighes qui se rapprochent de cette scène d'âne rétif :

– Sekk aɣyul, sekk imejjan nnes.
(Envoie l'âne, envoie ses oreilles.)

– Icca annect min icca weɣyul di tsawent.
(Il mange la même quantité de nourriture que mange un âne sur une pente)

– Ma ad ac ariɣ s uḍaṛ n weɣyul ?
(Vais-je t'écrire avec la patte d'un âne ?)

– Inna as weɣyul : « Wenni dayi ɣa yartan, ad yecc aḍan inu ! »
(L'âne dit : « Celui qui a pitié de moi, qu'il mange mes tripes ! »)

– Ijj iɣaṛṛeṣ i weɣyul, ijj yazu t.
(Quelqu'un égorge l'âne, l'autre le dépouille.)

– Immut weɣyul deg uqemmum n yefri.
(L'âne est mort à l'entrée de la grotte.)

– Isḥundar weɣyul, yiwḍ rḥimran iɣyar.
(L'âne braie, la chaleur atteint les confrères.)

– Ar ad yesɣuyy weɣyul di lebḥar !
(Jusqu'à ce que l'âne brait dans la mer !)

– Itacm aɣyul, ittsedḥa tbarda.
(Il pique l'âne alors qu'il a honte de la selle.)

– Tiṭṭawin n weɣyul deg arden !
(Comme un âne qui voit de la farine !)

– Sennej i wul, sadu wul, am tbarda x weɣyul.
(Au-dessus du cœur, au-dessous du cœur, comme la selle sur un âne.) »

Ces proverbes / expressions montrent d'une part l'importance de cet animal au sein de la société amazighe, et d'autre part, ses diverses significations allégoriques (que l'écrivain exploite dans la fiction).

Bien que l'animal se présente sans parole, il narrera maints événements, décrira des scènes, expliquera des intrigues, élaborera des

satires violentes, réfléchira profondément… De même, quoique l'âne représente l'instinct sexuel, il réfractera mieux l'image de l'homme qu'il a été auparavant. Cette métamorphose l'inciterait à délaisser l'univers hédoniste, c'est-à-dire ce comportement quotidien guidé par le désir, à embrasser le raisonnement : ainsi les descriptions et les explications abondent-elles dans le texte. Au fil de ce raisonnement, le lecteur découvre une étude sociale et culturelle de l'époque (IIe siècle).

2.- *LE HIBOU / MUKA*

Le hibou, animal nocturne et désignant une personne solitaire, est considéré chez les Imazighen comme un présage du malheur, surtout dénotant l'idée de la mort. Il évoque également la laideur et la vieillesse.

D'une personne esseulée, on dit :

– Igga muka.

(Se dit de quelqu'un qui est solitaire.)

Nous lisons dans le roman d'Apulée :

> « Quel bel, quel aimable amoureux pour le plaisir d'une femme, qu'un hibou ! D'ailleurs, ne voyons-nous pas que l'on a grand soin de capturer ces oiseaux de nuit, lorsqu'ils ont pénétré dans une maison, et qu'on les cloue sur la porte, afin d'expier, par leur propre supplice, la catastrophe dont ils menacent les habitants par leur vol de mauvais augure ? » (p.86)

Cet animal est depuis longtemps haï et persécuté par les Nord-Africains, et ce qu'on dit Apulée est toujours vraisemblable. La coutume existe toujours. Citons le proverbe amazigh sur l'oiseau détesté :

– Mala γerben c ijḍaḍ, arr rḥar x muka ! »

(Si les oiseaux te battent, fais souffrir le hibou !)

La sagesse collective rappelle que cet oiseau sert de souffre-douleur, et qu'il est utilisé dans des entreprises de magie noire. Ses plumes ou ses cendres offrent de la clairvoyance.

3.- *LE PUITS / ANU*

Source de la vie, le puits désigne l'essence. Il est le lieu de la rencontre des gens d'une même communauté. Un puits plein d'eau représente le bonheur pour les paysans car il assure la survie en temps de sécheresse. Synonyme également de l'absent, le puits est un lieu mystérieux où habitent les démons, signifiant les profondeurs de la mort. De même, l'expression « Wḍa deg wanu » veut dire « Se jeter dans un puits / se suicider » (voir les chansons populaires). Il s'agit là d'une habitude qui consiste à refuser l'existence, voyant dans l'obscurité du puits un saut dans l'au-delà.

Dans *L'Ane d'or*, nous lisons : « elle tourna sa colère contre son propre sang : s'entourant d'une corde, elle attacha contre elle, avec ce même lien, le petit enfant qu'elle avait eu de son mari, quelque temps auparavant, et se jeta dans un puits très profond » (p.192) Cette forme de suicide, faisant partie du rituel indigène, est souvent choisie par une femme trompée par son mari.

Voilà l'occurrence du terme « anu » dans une expression figée : «Iggʷar ijja aẓṛu iwḍa deg wanu. » Ici, il est également synonyme de l'infini, de l'origine. Par le jet d'une pierre, l'individu cherche à découvrir les échos qui surviennent de l'au-delà.

4.- *LE REVE / TURJIT*

Etant une expérience humainement universelle, le rêve développe des éléments spécifiquement culturels dans l'élaboration du récit onirique. À chaque peuple correspond une symbolique onirique, un mode de rêver (en tant que production), tout comme une manière de lire (en tant que réception).

La sensibilité religieuse véhicule souvent l'onirique ; le rêve peut être à la source de la pensée métaphysique. Analogue à la prophétie (oraculum), le songe est un produit divin offert pour illuminer le rêveur croyant, et à Dieu de s'y révéler. Le bon rêveur peut interpréter et expliquer lui-même l'apparition divine… Le déchiffrer devient un exercice intellectuel hautement intéressant pour le rêveur/auteur. Les rêves sont multiples dans les *Métamorphoses* : il y a un grand nombre d'occurrences auxquelles il faut faire correspondre des significations précises. Le narratif et le symbolique font même culture.

Comment lire les rêves ? D'où proviennent-ils ? Qu'annoncent-ils ? Apulée écrit :

> « […] ne te laisse pas terrifier par les vaines images des songes. Car, non seulement l'on considère comme mensongères les images qui viennent pendant un sommeil de jour, mais encore les rêves nocturnes annoncent bien souvent le contraire de ce qu'ils représentent. » (p.110)

Nous avons également une explication amazighe des rêves : le négatif dans le rêve renvoie au positif dans le réel. C'est pourquoi l'auteur avance que les malheurs dans le rêve signifient le bonheur prémonitoire, et vice versa.

De cette opposition réel / rêve, on dit : – « Mli aqzin war ittarja itett triḍ, itili immut. » Ceci est propre aux rêveurs qui croient aux récits oniriques comme si c'était un présage. Les images reçues durant le sommeil sont à inverser afin de comprendre leur prémonition.

5.- *AUTOREFERENCE IDENTITAIRE*

Dans le roman, le lecteur découvre un personnage nommé « Barbarus » dont les infidélités de sa femme sont narrées (p.211), identiques à celles qu'on raconte dans les contes nord-africains. De même, le terme « barbare » est cité dans les paroles d'un berger qui se trouvait près de sa femme blessée lors d'une fuite, attaqués qu'ils étaient tous les deux par une tribu :

> « « Pourquoi attaquez-vous si cruellement de malheureux voyageurs dans la peine ? Pourquoi les lapidez-vous ? Quel butin visez-vous ? Quel tort prétendez-vous venger ? Vous n'habitez pourtant pas des cavernes de bêtes féroces ou des rochers, comme des barbares, pour prendre plaisir à répandre le sang humain ? » » (p.189)

La notion de « barbare » (désignant également le « maure ») s'y trouve débattu, voire indirectement remise en question. Autrement dit, dans *l'Apologie*, l'auteur fait l'éloge de sa culture[1].

Citons un autre passage intéressant :

> « [...] devant la porte de l'imposant sanctuaire ; et, après avoir célébré selon le rite solennel la cérémonie de l'ouverture et accompli le sacrifice du matin, il tire d'un lieu secret, au fond du saint des saints, certains livres écrits en caractères mystérieux, les uns portant des figures d'animaux de toutes sortes qui symbolisaient en abrégé les formules rituelles, les autres renfermant un texte noté avec des signes compliqués, arrondis en forme de roues avec des traits en spirale comme des vrilles de vigne qui en défendaient la lecture contre la curiosité des profanes. Après les avoir consultés, il m'indique ce que je devrai obligatoirement préparer pour servir à l'initiation. » (p.276)

De quelle écriture s'agit-il au fait ? Ces roues, ne seraient-elles pas les « b », « c », « o », « h », « r », « s » et « tc » en tifinagh ? Et ces spirales, ne seraient-elles pas les « d », « dj », « f », « g », « v », « p », « i », « k », « l », « q », « w », « x », « y » et « z » ? Ce qui renforce cette hypothèse, c'est la description géométrique de l'écriture tifinagh ; ces deux formes structurent amplement l'imaginaire scriptural des Imazighen.

A la fin du roman, quand le protagoniste se métamorphose en citoyen de Madaure, il entend ainsi rejoindre l'authorship qui, après avoir mis Lucius dans différents lieux, le rapatrie dans leur background commun. Le salut est alors assuré : la réappropriation de son être.

---

[1] Nicole Méthy, « Poésie et culture dans l'Afrique du second siècle. Le témoignage de l'Apologie d'Apulée », p. 87-98, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 76, fascicule 1, Antiquité-Oudheid, 1998.

« Une patrie babare n'exclut pas une éloquence grecque. La remarque est appliquée par Apulée lui-même. Sans renier ni son origine africaine ni son attachement à sa terre, proclamée avec fierté dans *l'Apologie* même, celui-ci adopte et vante une culture identique à celle de Maximus, gouverneur romain. » (p. 95)

> « […] il entendait en tirer des enseignements profitables : il joue en somme les propagandistes de la religion isiaque et, par là, combat peut-être le Christianisme qui, à l'époque, se répandait rapidement en Afrique. Le bruit courait dans ce pays que les Chrétiens adoraient un dieu à tête d'âne. Le salut de Lucius pouvait par conséquent être interprété comme celui d'une âme momentanément abusée par la « superstition » chrétienne. »[1]

Précisons encore, il y a non seulement la récupération de son être profond, mais aussi l'investissement implicite de l'amazighité.

L'auteur africain est-il alors un initié ? Comment cette initiation s'était-elle faite ? Elle est explicte dans « le récit d'Apulée, on connaît assez bien la façon dont se déroulait l'initiation, on possède fort peu d'indications sur l'origine des initiés, leur mentalité, les obligations qui leur incombaient. »[2] Par le biais du narrateur, il dévoile un ensemble de figures de cette formation.

VIII.- *LA MAGIE AFRICAINE*

La magie est un art (ou une science) en vogue en Afrique romaine. En quête de la vérité, Apulée voit dans le christianisme une atteinte à la sainteté de la tradition païenne[3]. Il divise le système divin « en trois étages (dieu suprême, accessible seulement à l'intelligence, dieux célestes, démons intermédiaires entre les dieux et les hommes), auquel Apulée adhère pleinement dans l'Apologie. »[4] Traversant les trois étages, le protagoniste de *l'Ane* est un jeune homme curieux, bon vivant et féru de la magie. Il veut se transformer en oiseau. Au lieu de se servir de la fiole adéquate, il utilise une autre bouteille qui le métamorphose en âne. En effet, il est un baudet muni d'intelligence humaine et d'une mémoire aiguë. Il narre ses aventures et déboires. À la fin de l'histoire, après avoir mangé des roses, il récupère son corps humain. Et il s'initie aux mystères d'Osiris et de Sérapis.

L'emploi symbolique dans cette fiction est d'une simplicité transparente : la nature humaine est montrée dans tous ses états, de la souillure à la purification en passant par l'expiation, la douleur et le mal. Les écrivains, en parlant de la magie, utilisent des procédés rhétoriques,

---

[1] J.P. Cèbe, « Apulée », p. 820-827, in *Encyclopédie berbère*, Editions Edisud, Aix-en-Provence, 1989, p. 824.
[2] F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée*, Brill Academic Publishers, 1973, p. 172.
[3] J.P. Charpentier, op. cit., « Apulée attaqua le christianisme de deux manières contraires, mais également perfides ; d'un côté, en contrefaisant les miracles, en spiritualisant, autant que faire se pouvait, les symboles grossiers et vides du paganisme. » (p. 47)
[4] Jean Beaujeu, op. cit., p. 385.

comme l'allégorie, l'humour, l'ironie… En outre, l'inédit et le bizarre abondent dans la fiction[1].

Le onzième livre annonce les écrits religieux de l'Afrique ; il tourne autour de la question de la foi. Les autres livres d'Apulée sont l'*Apologie* et *Sur la Magie* qui se présentent sous forme de plaidoyers. L'auteur s'y défend des accusations de magie du fils et des parents de Pudentilla. Ces discours mettent à nu les coutumes, les mœurs et les superstitions de l'Afrique.

La lecture simultanée de l'*Apologia sive de magia* et de l'*Âne d'Or* met en relief l'importance de la magie chez l'auteur. Chez lui, magie, religion et philosophie sont synonymes, autrement dit les frontières entre elles ne sont pas étanches.

Le narrateur parle de la magie à travers les éléments suivants :

– l'utilisation d'herbes nocives ;
– les pouvoirs aphrodisiaques ;
– les pouvoirs de dérèglement cosmique ;
– la nécromancie ;
– la résurrection des morts ;
– la résurrection des morts.

Afin de réaliser l'amour fou, Pamphile cherche les cheveux d'un éphèbe blond. Elle charge en vain sa servante Photis de la quête : elle est chassée par le coiffeur. Pour camoufler son échec, elle lui apporte les poils d'outres de chèvres. Pamphile se métamorphose alors en hibou. « Vous prétendez que j'ai eu recours à des sortilèges pour me faire épouser de Pudentilla : mais, pauvres gens, que voyez-vous donc de si extraordinaire dans l'amour qu'un jeune homme beau, bien fait, spirituel, éloquent, inspire à une veuve sur le retour ? Ma bonne mine et mon esprit, voilà ma magie et mes charmes. » Outre Pamphile, il y a une autre magicienne qui porte le nom de Méroé. Elle est munie de pouvoirs cosmiques, elle change ceux qui lui déplaisent en animaux. Elle arrive même à tuer son amant qui l'a abandonnée.

La magie révèle la vérité cachée. Lucius fait la connaissance d'un personnage bizarre, nommé Thélyphron. Il garde le cadavre d'un jeune homme. Mais, une magicienne, prenant la forme d'une belette, envoûte le gardien. Lors de l'enterrement, le père du défunt fait appel à un prêtre égyptien pour connaître la vérité sur ce décès, le mort est ressuscité : il annonce qu'il a bien été tué…

---

[1] Serge Lancel, « « Curiositas » et préoccupations spirituelles chez Apulée », p. 25-46, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 160, n°1, 1961.

« Il est évident qu'une telle passion pour l'inédit, le bizarre, peut amener à passer la limite qui sépare précisément ce réel que l'on juge trop maigre, trop rassis, d'un autre monde. Et l'on voit bien comment s'effectue le passage de la curiosité du merveilleux à une autre curiosité beaucoup plus dangereuse. » (p. 28)

Si les magiciens offrent la mort et la métamorphose, les dieux sont des protecteurs, et des préservateurs de la longévité. Isis est, à la fin de l'histoire, la médiation parfaite ou la fusion totale entre religion et magie, entre Grecs et Egyptiens[1], formant une entité propre à lui.

En conclusion, il s'avère, pour montrer l'apport amazigh dans ce texte romanesque, indispensable d'analyser l'entourage sociopolitique qui a été derrière l'engendrement de cette littérature. *L'Ane d'or* n'est pas un texte entièrement picaresque, mais plutôt un roman initiatique. Son odyssée, en plus de sa signification spatiale, est totalement étatique (de métamorphoses culturelles, identitaires et ontologiques).

Enfin, dans les lettres africaines, la critique ne gardera d'Apulée que l'image d'un penseur païen, ennemi redoutable du christianisme naissant en Afrique[2]. Il sera ainsi le maître de Fronton qui va, à son tour, s'inscrire dans cette voie de défense du paganisme contre les invectives chrétiennes.

---

[1] Nicole Fick, « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », p. 31-51, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 65, fascicule 1, Antiquité-Oudheid, 1987.

« Dans une large mesure, l'Isis des Métamorphoses incarne, dans sa présentation et ses attributs, la déesse issue du syncrétisme gréco-égyptien, […] à laquelle l'Isis romaine a apporté ses traits spécifiques. Toutefois, la plupart du temps Apulée ajoute une note originale qui surprend. » (p. 31-32)

[2] J. P. Charpentier, op. cit., « Dans son désir ardent de s'instruire, il visita l'Italie, la Grèce, l'Orient, recherchant les différentes théologies, se faisant initier à toutes sortes de cérémonies religieuses, « par amour de vérité, dit-il, et par devoir envers les dieux. » Ces initiations religieuses et philosophiques ne purent satisfaire son inquiète curiosité, sa maladive imagination. Il s'occupa de maléfices, d'enchantements et d'opérations surnaturelles. » (p. 45)

MARCUS CORNELIUS FRONTON, ECRIVAIN DE LA VARIETE[1]

> « Il est entré au forum noble par la naissance, il est revenu du forum plus noble par l'éloquence que par le sang. » (*Lettres*, p.273)
>
> « la terre n'a pas remué cette ville plus soudainement et plus violemment que ton discours l'âme des auditeurs. » (*Lettres*, p.45)

Parler de Fronton est, en plus d'être une tâche rude, un sujet qui mène à confusion[2]. Il s'agit d'un écrivain dont l'œuvre est difficile à analyser : elle est fragmentaire, présentée en un ensemble d'épîtres où divers passages sont effacés. Néanmoins, si les « auteurs du second siècle de l'ère vulgaire et des trois siècles suivants ont parlé de Fronton en des termes si honorables »[3], pourquoi la plupart de ses ouvrages sont perdus à travers ls temps ? Ses lettres, dont les manuscrits sont découverts en 1815, disent beaucoup de sa personne et de sa pensée, surtout de ses affaires dans la cour impériale. Il est le rédacteur d'une correspondance qui nous renseigne non seulement sur ses convictions esthétiques mais aussi sur sa vision de l'état du monde dans ses deux versants méditerranéens (sud, nord). Or, ce qui nous intéresse c'est bien la description du propre sud, du numide (ou de l'amazigh en général) dans toutes ses manifestations.

De son vivant, Fronton est détesté par le christianisme naissant, et, tenant compte de son sentiment antireligieux – il est fort probablement païen, de ce fait il demeure anonyme dans la culture nord-africaine[4].

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 137-139, septembre -novembre 2008.

[2] À ne pas confondre avec un autre poète nommé Fronton, né à Emisa en Phénicie, et décédé à Athènes à l'âge de 60 ans. Il vécut sous le règne d'Alexandre Sévère. Ce Fronton est l'auteur de deux épigrammes, figurant dans *la Muse* de Straton. Il est l'oncle du critique Longin, auteur du traité du Sublime.

Pierre Bayle met en doute, dans son *Dictionnaire historique et critique*, (Libraire Desoer, Paris, 1820) ce que disent des historiens latins sur l'écrivain numide.

[3] Voir Institut de France, *Journal des Savans*, Paris, l'Imprimerie Royale, publié en 1817

[4] Pierre Bayle, *op.cit.* « Le païen Caecilius dans le dialogue de Minucius Félix, reproche aux chrétiens plusieurs abominations, et cite le témoignage d'un orateur natif de Cirte, ville d'Afrique […] On accusait les chrétiens de s'assembler à certains jours pour faire un repas : chacun s'y trouvait sans distinction d'âge ni de sexe, et quand on s'était échauffé à boire, on jetait du pain à un chien que l'on avait attaché au chandelier ; ce chien s'élançant sur le pain renversait le chandelier, et alors n'y ayant plus de lumière dans le lieu de l'assemblée, les deux sexes se mêlaient selon le caprice du hasard, chaque homme se souillait avec la première femme qu'il rencontrait à tâtons, fût-ce sa sœur, sa fille, ou sa mère. Lorsque dans le même dialogue de Minucius Gélix, le chrétien Octavius

Pierre Bayle dira : « je crois que notre Cornélius Fronton est le même que Minucius Félix a cité »[1]. L'auteur chrétien voit en son compatriote un ennemi de la religion : son éloquence mène inexorablement à l'hérésie – prétendant rivaliser de rhétorique avec le texte sacré… Bref, il incarne la guerre entre christianisme et paganisme[2].

Nous allons insister sur les rapports historiques Fronton – Marc-Aurèle (121-180), en réservant plus d'espace aux lettres et à l'œuvre de l'auteur numide, sans oublier de citer les *Pensées* de l'empereur[3] afin d'éclaircir l'œuvre frontonienne. L'espace nord-africain est implicite dans cette relation entre le précepteur et son jeune empereur, entre l'Afrique satellite et le centre romain. L'auteur ose-t-il alors se définir comme originaire de l'Afrique ? Nous avons une demi-réponse :

> « En terminant une lettre à la mère de Marc-Aurèle, Fronton la prie d'excuser les expressions impropres ou barbares qu'il n'aura pu éviter, la langue grecque ne lui étant pas plus familière qu'elle ne l'était au Scythe Anacharsis. « Libyen que je suis, dit-il, je ressemble à ce philosophe, non en sagesse, mais en barbarie. » »[4]

Cet extrait incite le lecteur à se représenter cet orateur singulier en tant que penseur qui fait partie du corps de l'Afrique, et comme un auteur aliéné qui exprime, d'une manière ou d'une autre, l'amazighité de l'époque, en des propos où la haine de soi est à son empyrée.

I.- *LA CORRESPONDANCE AVEC LES SEIGNEURS*

Ecrire des lettres est une tradition valorisée dans l'Afrique de Fronton. « Les lettres étaient en honneur dans la patrie de Fronton ; elle avait été la résidence des Rois des Numides, et plusieurs de ces princes avaient encouragé et même cultivé les lettres. »[5] Ses lettres révèlent peu ou prou la nature des rapports existants entre Romains et Africains, entre seigneurs et colonisés. Ses correspondants sont issus des classes gouvernantes : l'empereur Antonin le Pieux, Domitia Lucilla, l'empereur Lucius Vérus, Hérode Atticus, l'historien Appien d'Alexandrie et

---

réfute cette impudente calomnie, il observe que ce témoin qu'on lui avait allégué, s'appelait Fronton, et qu'on ne devait point le citer comme un témoin qui dépose, mais comme un orateur qui invective. » (p. 606)

[1] Pierre Bayle, op. cit., p. 607.

[2] J. P. Charpentier, op. cit., « Ce fut de l'Afrique, ainsi que nous l'avons dit, que partit le signal de cette guerre à mort, entre le christianisme et le paganisme. Ce fut le maître de Marc Aurèle, Fronton, qui la commença. » (p. 42-43)

[3] Marc Aurèle, *Pensées de l'empereur Marc Aurèle Antonin*, traduction et notes par Alexis Pierron, Libraire-Editeur Charpentier, Paris, 1843.

[4] Institut de France, *Journal des Savans*, Paris, Imprimerie Royale, publié en 1817, p. 35.

[5] Collectif, *Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres et arts*, Imprimerie de la Bibliothèque Universelle, Paris, 1816, p. 231.

d'autres familles sénatoriales. Ses missives forment une sorte de chroniques de l'époque.

Cette correspondance découvre, en effet, les dessous du palais, à partir du point de vue d'un Africain. Elle met à nu les hautes classes de l'empire et leurs rapports avec la plèbe, leurs festivités, leurs fonctions, leurs loisirs… Bien que Fronton eût entretenu une correspondance continue avec Vérus[1] et Marc-Aurèle, nous nous intéresserons au second. En outre, les lettres sont le seul témoignage de son art, de son écriture, de cette œuvre typiquement africaine. Il s'agit en fait d'un genre où la création est moins recherchée : il excelle quand même dans l'exposition de l'intime, de l'anecdotique et du familier. L'instantané régit la production des lettres.

L'établissement de la *Correspondance* est délicat dans le cas des textes de Fronton. Les philologues allemands (Barthold Georg Niebuhr, Philipp Karl Buttmann, L. F. Heindorf, Moritz Haupt) soignent le texte mal préservé en complétant les phrases inachevées, en rectifiant des lignes, en corrigeant tout ce qui est à corriger. Le travail d'établissement est bien mené. Des questions de prosopographie[2] se posent, tout de même, les références mythologiques, et le lexique utilisé par l'auteur posent aussi des difficultés au niveau de l'analyse-lecture.

1.- *PRECEPTEUR DES EMPEREURS*

Grammairien, pédagogue, rhéteur et avocat africain, Marcus Cornelius Fronton est né vers 95 à Cirta (Constantine) et mort probablement en 175. Il écrit « en latin et en grec : dans le genre sérieux et dans le genre léger. »[3] Son œuvre s'offre simultanément érudite et vulgaire. Il est présenté tantôt comme un écrivain numide romanisé, tantôt comme un écrivain de famille « originaire d'Italie ». Cette dernière « avait dû s'établir à Cirta sous la dictature de J. César, lorsque des concessions de terre furent accordées aux compagnons de P. Sittius. »[4] Fronton, en tant qu'écrivain nord-africain, ne fait pas exception : son identité n'est pas précisée.

Durant son éducation, il a de brillantes études. Il a eu pour maîtres, lors de sa formation en rhétorique, Dionysius le subtil et Athénodote,

---

[1] A Vérus, il dira : « Tous les hommes savent, ou pensent ou croient sur votre parole que je fus ton maître. Certainement je m'arrogerais ce titre avec plus de retenue, si vous-mêmes ne le proclamiez : ce que vous publiez vous-mêmes, je ne puis le nier ! Ta gloire, ta vertu militaire, ont leurs mille ministres ; des milliers de guerriers accourus de toutes parts aident et servent ta victoire ; l'éloquence, c'est, j'ose le dire, sous ma conduite et mes auspices, Caesar, qu'elle est née en toi. » (*Lettres*, p. 177)

[2] Identification des destinataires de Fronton dans ses lettres ou bien la reconnaissance des contemporains cités dans les lettres.

[3] Collectif, *Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres et arts*, op. cit., p. 231.

[4] Jean Chrétien Ferdinand de Hoefer, *Nouvelle Biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Publié par Firmin Didot frères, 1858, p. 946.

desquels il dira : « Ainsi, pendant que j'aimais soit Athénodotus le sage, soit Dionysius le rhéteur, la pensée de leur salut était pour moi un adoucissement aux maux et aux accidents de la vie. » (*Lettres,* p.305) En suivant la tradition de l'époque, Fronton quitte, à l'âge de 22 ans, sa ville natale pour chercher fortune et célébrité dans la capitale impériale. Il obtient une réputation si grande qu'on le compare à Cicéron, et il est d'ailleurs reconnu comme le premier orateur sous Hadrien, et surnommé « Orateur ». Ses disciples sont dits des « frontoniens ». Son éloquence, mue par le pédantisme, devient innovation et quête de rupture avec la tradition. Les Romains apprécient le raffinement, et c'est pourquoi « ses leçons furent recherchées des jeunes gens du plus haut rang. »[1] Cette érudition lui vaut les honneurs du consulat et l'érection d'une statue comme hommage[2]. Sa célébrité le mène à devenir le maître-précepteur de Marc-Aurèle (à peine âgé de 18 ans) et de Lucius Verus, avec lesquels il entretient, en plus d'une grande amitié, une importante correspondance. Sous forme de récompense offerte par les maîtres de Rome, il est nommé « sénateur, consul en 143, proconsul d'Asie en 148. »[3]

Ses lettres, écrites en latin et en grec, sont celles d'un maître qui ne se lasse jamais de transmettre leçons et conseils politiques et philosophiques à un jeune homme qu'on prépare pour gouverner l'Empire[4]. Sa correspondance suscite tant d'études académiques[5]. Si pour quelques critiques, ces œuvres « ignorées longtemps des modernes, étaient admirées sur la foi de Macrobe, d'Ausone, de saint Jérôme, de Sidoine Apollinaire, et qu'Aulu-Gelle a le tort d'égaler à celles de Cicéron lui-même »[6], pour d'autres spécialistes de la littérature latine, ces épîtres n'apportent pas d'innovant dans l'art d'écrire. Si on qualifie son éloquence de « sèche », cette qualité ne serait-elle pas une marque indélébile de sa première culture d'Africain ? Cette correspondance, notamment celle entretenue avec Marc-Aurèle, dévoile un penseur africain toujours attaché au paganisme[7]. L'originalité y fait défaut. Sous

---

[1] Ibid.
[2] Pierre Bayle, op.cit., p.601
[3] Jean Chrétien Ferdinand de Hoefer, *Nouvelle Biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Publié par Firmin Didot frères, 1858, p.946
[4] Voir Pascale Fleury, *Lectures de Fronton, un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, coll. « Etudes Anciennes », Les Belles Lettres, Paris, 2006
[5] Institut de France, *Journal des Savans, op.cit.*, « Sa correspondance avec Lucius Verus consiste en quatorze épîtres, qui forment deux livres. Dans la dernière, Verus est félicité de la victoire qu'il a remportée sur les Parthes, quoiqu'il ne conduisît contre eux que des soldats énervés par la mollesse, et beaucoup mieux vêtus qu'armés. Il doit ses succès et son habileté militaire à l'étude, aux livres, aux belles-lettres » (p. 31)
[6] Félix Feuillet de Conches, *Causeries d'un curieux*, H. Plon, Paris, 1862, p. 219.
[7] *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, tome 2, traduites avec le texte latin en regard et des notes par M. Armand Cassan, A. Levasseur, Libraire, Paris, 1830.

forme de palimpsestes, ces lettres sont non seulement une source d'information autour de l'éducation du prince Marc-Aurèle, mais aussi un guide pour les princes de l'époque – une sorte de premier *Prince* de Machiavel[1].

Les qualificatifs qui reviennent dans les textes de l'époque quand on essaie de retracer la personnalité de Fronton sont : « honnête », « heureux », « doux », « gentil »… Pourquoi une telle circonspection à son égard ? Si Sénèque vit dans l'opulence grâce à son poste de précepteur de Néron, Fronton continue à vivre dans la pauvreté en éduquant et Marc-Aurèle et Vérus. Sa fidélité est également grande, il réitère au palais, aux Antonins son allégeance dans maintes lettres. En contrepartie, il obtient de grandes faveurs pour ses amis compatriotes[2].

Quant à son état physique, c'est un autre adjectif qui revient dans les textes : infirme… Hypocondriaque, il se dit « accablé de nombreuses infirmités » (*Lettres,* p.269). Il est d'un état maladif chronique[3]. Il a le

---

« Quoi ! les dieux immortels souffriraient que le *comitium*, que les *rostres*, que la tribune, jadis retentissante à la voix de Cato, de Gracchus et de Cicéron, devînt silencieuse, et de préférence en notre âge ! L'univers, que tu as reçu sous l'empire de la parole, deviendrait muet par ta volonté ! Qu'un homme arrache la langue à un autre homme, il passera pour atroce ; arracher l'éloquence au genre humain, regarderais-tu cela comme un médiocre attentat ? Ne l'assimileras-tu pas à Téréus ou à Lycurgus ? Et ce Lycurgus enfin, quel attentat si grave a-t-il commis que de couper des vignes ? C'eut été, certes, un bienfait pour un grand nombre de peuples que la destruction de la vigne par toute la terre, et cependant Lycurgus fut puni d'avoir coupé les vignes. À mon sens, la destruction de l'éloquence appellerait la vengeance divine : car la vigne n'est placée que sous la protection d'un seul dieu ; l'éloquence dans le ciel est chère à bien des dieux. Minerve est la maîtresse de la parole ; Mercure préside aux messages ; Apollon est l'auteur des chants agrestes, Bacchus le fondateur des dithyrambes ; les Faunes sont les inspirateurs des oracles ; Calliope est la maîtresse d'Homère, et Homère et le Sommeil sont les maîtres d'Eunius » (p. 9-11)

[1] Voir Machiavel, *Le Prince*, Grands Ecrivains, Paris, 1986.

« Désirant donc m'offrir à Votre Magnificence avec quelque témoignage de ma servitude, je n'ai rien trouvé parmi toutes mes hardes que j'aime et j'estime tant que la connaissance des actions des grands personnages, laquelle j'ai apprise par longue expérience des choses modernes et lecture continuelle des antiques : à quoi j'ai longuement et avec grand soin pensé et réfléchi, pour le réduire maintenant en un petit volume que j'envoie à Votre Magnificence. » (p. 7)

[2] François Gabarrou, op. cit., « Ce patriotisme se révèle déjà dans Fronton qui toute sa vie fut un Africain de cœur. On sait qu'à Rome, il avait des tendresses particulières pour ceux de ses amis de lettres ou élèves qui étaient africains : pour Apollinaire de Carthage, Aulu-Gelle, Cersinus le Numide, Festus Postimius, le grammairien Porphyrio ; pour Servilius Silanus d'Hippone ; pour Antoninus Aquita, qu'il recommanda au proconsul de Carthage, et à qui il fit obtenir une chaire de rhétorique dans sa province ; surtout pour Aufidius Victorinus, […] qu'il poussa dans la voie des honneurs jusqu'au consulat. » (p.9)

[3] Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, tome 3, Libraire F.I. Fournier, Paris, 1820.

« Je me souviens d'être allé un jour, avec Celsius Julianus, de Numidie, visiter Cornélius Fronton, qui souffrait alors d'un violent accès de goutte. On nous introduisit ; et nous le trouvâmes étendu sur un lit à la grecque, au milieu d'un cercle

« mal de nerfs » et des douleurs dans tout le corps. (*Lettres,* p.261) Dans un ton de complainte, Marc-Aurèle écrit à son maître pour lui exprimer la grande compassion de la Cour envers l'orateur africain[1]. Le maître africain renonce à sa profession politique et pédagogique pour se retirer à Rome, alité à cause de la goutte. Là, nous avons le portrait d'un autre Fronton : vivant dans l'opulence (propriétaire de jardins), occupant une villa, organisateur d'un salon artistique où les poètes viennent régulièrement lire leurs œuvres.

En dépit du mauvais état physique de Fronton, Marc-Aurèle le nomme consul. Comment expliquer une telle décision politique ? Tout simplement, le rhétoricien est doublé d'un grand politicien muni d'un grand cœur. Fronton peut servir politiquement. C'est bien lui qui offre les premières leçons de politique au jeune Empereur[2]. Par ailleurs, le professeur africain entretient des rapports difficiles avec l'autre professeur du prince, Hérodes Atticus, rhéteur grec.

D'après les historiens, des fragments de l'œuvre de Fronton sont découverts par Angelo Maï. Cela permet d'esquisser quelques aspects de son art d'écrire, voire de sa personne. On lui attribue un manuel de lexicologie et de sémantique, notamment sur les différences des termes *De differentiis vocabularum*. Parmi ces textes retrouvés, il y a aussi un livre de réflexion sur l'histoire universelle : *Principes d'histoire*, un texte mutilé où il narre la guerre parthique. Nous découvrons ainsi un historiographe de la guerre en Orient : les Parthes envahissent l'Arménie en 161, y intronisent leur roi, défiant l'Empire de Marc-Aurèle. Ajoutons

---

nombreux de personnes distinguées par leur savoir, leur naissance ou leur rang. Il y avait là des architectes, qu'il avait appelés pour lui construire de nouveaux bains, et qui lui montraient divers plans tracés sur du parchemin. Quand il eut choisi le dessin qui devait servir de modèle, il demanda à combien s'élèverait au total la dépense. À trois cents grands sesterces environ, répondit l'architecte. - Et cinquante autres sesterces *praeterpropter*, environ, ajouta un des amis de Fronton. Alors Fronton interrompit l'entretien sur la dépense des bains, et se tournant vers l'ami qui venait de parler, il lui demanda ce que c'était que le mot *praeterpropter*. » (Livre XIX, chapitre X, p. 431)

[1] *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op.cit., « Bonne année, bonne santé, bonne fortune, voilà ce que je demande aux dieux, au jour de ta naissance, jour solennel pour moi ; et j'ai la confiance d'être exaucé dans mon vœu. Car je recommande à la bonté des dieux celui que déjà leur volonté protège, et qu'ils jugent digne de leur appui. Toi, mon maître, si dans ce jour de fête tu repasses en ton esprit toutes les joies de ta vie, compte d'abord ceux qui te chérissent tendrement ; mets ton disciple au premier rang et près de moi le seigneur mon frère ; il sympathise avec ceux qui t'aiment. Adieu, ô mon très-bon maître, jouis pendant de nombreuses années d'une santé ferme, inaltérable, et du bonheur de voir fleurir autour de toi fille, petits-enfants et gendre. » (p. 33-35)

[2] En 138, Antonin devient empereur, succédant à Hadrien. En 139, Marc-Aurèle est nommé « César ». En 145, il épouse la fille de l'empereur, Faustina. En 161, Antonin meurt, et Marc-Aurèle lui succède, en partageant le pouvoir avec Lucius Vérus son frère d'adoption. D'ailleurs, il est de bon ton de noter que Fronton connaît trois empereurs, avec lesquels il entretient une grande amitié : Antonin Pie, Lucius Vérus et Marc-Aurèle.

à cela deux éloges : *Éloge de la fumée et de la poussière*[1] et *Eloge de la Négligence*. Enfin, il y a un texte narratif qui porte le titre d'*Arion*, une sorte de conte fabuleux[2].

L'Occident redécouvre Fronton au XIXe siècle, et il est publié pour la première fois en 1823. La postérité sauvegarde la figure de l'auteur, les grammairiens et les rhéteurs anciens reconnaissent en lui un grand maître, un génie.

2.- *CENSEUR AFRICAIN POUR EMPEREUR ROMAIN*

La partie la plus importante de cette correspondance, à définir comme un moyen d'instruction continue, s'effectue entre Marc-Aurèle et Fronton, s'étale sur une durée de vingt-sept ans, précisément de 139 (le jeune César a 18 ans) à 166 (probablement l'an de la mort de l'écrivain). Les rapports entre les deux correspondants sont, en plus de sincères, invariables où l'Africain impose non seulement une pratique politique à son élève, mais aussi des habitudes à suivre dans sa manière de voir le monde. Les critiques y relèvent une quinzaine d'années de silence ou de rupture entre le maître et l'élève[3]. Le ton des lettres change : le prince est devenu alors empereur. Pourtant, le même amour unit toujours les deux amis. Ne pourrait-on pas expliquer incommunication entre le maître et l'élève par la disparition d'autres épîtres écrites ? Est-ce que le changement du statut de l'élève, devenu empereur, pouvait octroyer une explication correcte ?

Outre ce qui est pédagogique, Fronton rappelle toujours dans ses missives le rapport du maître au disciple : il se plaît à débattre les affaires morales, intellectuelles et esthétiques de l'époque. Le censeur de l'empereur, redoublé de la fonction d'un panégyriste, apparaît muni d'une grande culture, lecteur qu'il est des textes grecs et latins. À travers

---

[1] Voir aussi *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op.cit., « Je voudrais avoir autant de vigueur ou de verve que j'en avais, lorsque j'écrivis autrefois ce badinage, *l'Eloge de la Fumée et de la Poussière* : certes, j'aurais écrit avec toute la puissance de mon talent l'éloge du Sommeil. » (p. 149-151)

[2] Arion, nom emprunté à Hérodote, raconte le voyage sur mer du protagoniste Arion le Lesbien, depuis Tarente à Corinthe. Il embarque avec lui toutes ses richesses sur le vaisseau. Ses compagnons complotent alors sa mort. « Il les fatigue de prières : qu'ils prennent tout son or ; qu'ils lui laissent seulement la vie. Ne pouvant les fléchir, il obtient d'eux cependant une autre grâce, celle de chanter, autant qu'il le pourrait, sur le seuil de la vie » (« Arion » in *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, p. 361) Il chante très bien. À la fin, il s'échappe en sautant dans la mer, où un dauphin « le reçoit, l'enlève sur son dos, devance le navire, le dépose sur le rivage de Ténare ». Il marche alors jusqu'à Corinthe. Il rend visite au roi pour demander justice. A leur arrivée, les marins brigands disent avoir laissé Arion à Tarente, chantant et jouant sa cithare… Apparaît alors Arion à la surprise des brigands qui ne peuvent rien nier, « ni demander grâce » (*Arion*, p. 365).

[3] Voir Gaston Boissier, « La jeunesse de Marc-Aurèle d'après les lettres de Fronton », in *Revue des deux mondes*, tome 74, mars-avril 1868.

la correspondance, Fronton se forge l'image d'un grand et influent bibliophile. Il envoie des livres au jeune Romain :

> « Les extraits que j'ai sous la main à mon usage, je te les ai envoyés. Tu feras transcrire, si le crois utile, ces trois livres, deux à Brutus, un à Axius, et tu me les renverras, car je n'ai point fait de copies de ces extraits. » (*Lettres,* p.73)

La passion des livres est explicitée dans ses missives, et on parle notamment de chefs-d'œuvre écrits par Fronton, qu'en reste-t-il ?

> « Le ton des lettres de l'Africain envoyées au seigneur romain étonne non seulement le simple lecteur, mais également l'historien. Il entend avoir droit de regard sur les lectures du prince héritier, ensuite celles du jeune empereur : « Aujourd'hui, tu me parais [...] avoir déserté l'étude de l'éloquence et tourné tes regards du côté de la philosophie » (*Lettres,* p.27)

Il s'agit, en effet, d'une lettre de Fronton où il critique les habitudes intellectuelles de l'époque : on s'intéresse hélas peu à l'éloquence ! Il indique au seigneur romain une autre coutume à suivre. Le maître dénonce le choix de la philosophie et la qualifie de discipline vulgaire et informe. Par conséquent, le goût de l'empereur devient non seulement trivial, mais également destructeur. Une fois empereur, Marc-Aurèle doit écrire des lettres à ses consuls, proconsuls et militaires, et préparer ses discours au sénat. C'est bien l'éloquence qui lui serait d'une grande aide, et non la philosophie. Nous avons étrangement la grande censure usitée par l'Africain contre l'amour de la sagesse stoïcienne...

Le verbe « apprendre » revient souvent dans les lettres pour tracer à l'élève-prince le chemin de la « gloire ». Cette esquisse est bien introduite par l'auteur africain, mêlant le prescriptif et le laudatif :

> « Apprends, je t'en supplie, combien ta vertu est plus grande aujourd'hui qu'elle ne fut autrefois ; tu comprendras alors plus aisément combien tu mérites plus d'amour, et tu cesseras d'en demander si peu. » (*Lettres,* p.47)

En effet, le maître africain craint pour la formation du jeune empereur de se trouver mal préparée, voire discréditée. Et il annonce une possible perte de son amour sous forme de chantage[1]. D'où l'Africain tient de tels pouvoirs (ou droits) pour imposer continûment ses points de vue au futur gouverneur de l'Empire ?

Fronton fixe donc à Marc-Aurèle les auteurs à lire et à imiter (prendre comme des modèles). En premier lieu, il lui interdit les auteurs

[1] *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op. cit., « J'espère cependant que tu me laisseras de bonne grâce usurper encore une fois la vieille autorité et le titre de maître. Car, je l'avoue, un seul cas peut arriver où mon amour pour toi broncherait un peu, le cas où tu négligerais l'éloquence » (p. 121).

médiocres. Qui sont au regard du penseur ces médiocres des paradoxes ? Il va jusqu'à discréditer l'œuvre du *grand* Cicéron qui, à son regard de critique, donne peu d'intérêt aux mots ; conformément à ses dires il n'y aurait pas de raffinement stylistique dans une telle écriture. Dans un autre passage, nous avons une opinion différente : « Rien n'est plus parfait que les lettres de Cicéron. » (*Lettres,* p.75), et il écrira à un de ses amis : « Tu auras les livres de Cicéron corrigés et mis en ordre. Ceux que j'ai annotés, tu les liras toi-même. Je t'écrirai bientôt pourquoi je ne veux pas qu'ils courent le monde. » (*Lettres,* p.277) Fronton a ainsi sa propre école : il dicte à ses élèves les textes à lire, tout en leur précisant une critique-lecture.

L'Africain, en bon critique, conseille à son élève : « l'orateur doit prendre garde qu'un mot nouveau ne frappe comme un airain falsifié, en sorte que le même mot soit reconnu par sa vétusté et plaise par la nouveauté… » (*Lettres,* p.119) L'orateur est ainsi un fin lexicologue, ses discours sont, en plus d'une expérimentation lexicale, une recherche : « Reviens plutôt aux mots convenables, aux mots propres et nuancés de leur couleur naturelle. » (*Lettres,* p.133) Féru des archaïsmes, Fronton fouille dans le lexique pour déterrer des mots peu utilisés ou oubliés, c'est pourquoi il recherche les vers d'anciens poèmes, tout en opérant des choix bizarres. Au niveau de l'écriture, il lui impose d'autres règles : « Le premier, le plus détestable défaut de ce genre d'écrire, c'est de reproduire mille fois la même pensée sous un vêtement qui change toujours. » (*Lettres,* p.125) Que fait le jeune Romain ? Respecte-t-il ces mêmes règles dans la composition de ses *Pensées* ?

Force est de constater que le maître africain méprise également le grand Sénèque –précepteur de Néron : son œuvre se base sur l'acte de « penser ». En général, si les grands maîtres contemporains sont mal vus par l'Africain, n'y aurait-il pas là une réaction contre les auteurs « consacrés » par Rome ? Qu'offre-t-il à Marc-Aurèle, et par extension à son lecteur, comme modèles à suivre ? Nous reconstituons la liste suivante : M. Porcius Caton (« il faut élever des statues de Cato dans toutes les villes » (*Lettres*, p.341) et son adepte Salluste, Plaute, Ennius, Naevius, Lucrèce, Accius, Cécilius et Labérius. Comment expliquer ce choix intellectuel ? Notons qu'issu d'une culture minoritaire, Fronton fait alors connaître des orateurs et des poètes oubliés, inconnus et méprisés.

Dans un autre passage, une opinion tout à fait opposée se présente : « Rien n'est plus parfait que les lettres de Cicéron. » Quelle rhétorique lui enseigne-t-il justement ? Comment peut-il lui léguer cette facilité de bien s'exprimer et de se défendre ? Ne serait-il pas un art comparable à

l'art de faire la guerre[1] ? Selon l'Africain, l'honneur et la force du jeune empereur, voire son identité, sont la recherche du mot juste, beau et brillant. L'ornement du discours devient plus nécessaire que les contenus véhiculés. Comment ferait-il alors le politique Marc-Aurèle qui entend gouverner la Capitale (Rome) ? De toute façon, la pratique rhétorique est plus importante que le raisonnement philosophique, c'est pourquoi le maître l'incite à se sacrifier plutôt à l'art qu'à la quête de la vérité.

Quant au style de Fronton, il est, d'après M. Mai, « attique, philosophique, ennemi de l'enflure et des redondances, assez orné cependant pour attacher le lecteur, mais rejetant les parures nouvelles, et reproduisant les formes et les beautés antiques. »[2] Le discours frontien apparaît direct, naturel et bien construit. L'écrivain use abondamment de figures de style, travaillant les formes de la composition du discours. Macrobe reconnaît chez l'auteur numide un « style concis, serré et dégagé de tout ornement superflu. »[3] Pourtant, Fronton ne pense à aucun moment que l'éloquence n'est qu'un ornement donné aux mots, elle est plutôt inhérente aux idées et aux fins défendues. Cela ne sera point un élément de concorde entre le maître et l'élève, ce dernier serait plus enclin à développer des thèses qui réfutent l'ornementation…

Enfin, la censure de l'Africain, inhérente à sa fonction de précepteur, et développée comme expression infinie de gratitude et de reconnaissance, nourrit un double objectif : elle détermine non seulement le discursif, mais prédomine au niveau de la composition. Cette emprise étonne le chercheur : comment un intellectuel de seconde zone peut-il avoir droit à systématiser la pensée du prince, et par la suite de celle de l'empereur ?

II.- *LIGNES AFRICAINES DE* LA CORRESPONDANCE

Le critique E. de Suckau retrace la réception de cette correspondance entre l'Africain et le Romain en précisant la situation de l'époque :

> « Malgré le mauvais goût, malgré l'exagération d'une sensibilité qui paraît amollie, on ne lit pas ces lettres sans un certain plaisir en songeant à la douceur de l'esprit grec, qui a vaincu la rudesse du génie

---

[1] Voir *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, op. cit., « Maintenant que nous connaissons, dans le peuple des mots, pour ainsi dire tous ceux qu'il faut rechercher, répéter, peser, discerner, ramener en finissant, de même qu'à la guerre lorsqu'on veut former une légion, on ne se contente pas d'enrôler des volontaires, mais qu'on cherche encore ceux qui se cachent quoiqu'en âge de servir ; ainsi, quand il sera besoin d'un renfort de termes, non-seulement nous emploierons les volontaires, ceux qui se présentent d'eux-mêmes, mais nous évoquerons ceux encore qui se cachent, et nous les rechercherons pour le service. » (p.117-119)

[2] Institut de France, *Journal des Savans*, Paris, Imprimerie Royale, publié en 1817, p. 29

[3] Collectif, *Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres et arts*, op. cit., p. 233.

romain et qui sera l'auxiliaire principal de la grande révolution morale prête à s'accomplir dans le monde. »[1]

Qu'en est-il des marques africaines ? Plus concrètement, que dit Fronton dans la lettre (VI, Livre II), discontinue et effacée, où il analyse esthétiquement la description de Salluste de Jugurtha et des Imazighen (*Lettres*, p.75-83) ? L'auteur africain répètera ce que dit Salluste qui, lui aussi, reprend Hérodote. Par le truchement des écrits étrangers, Fronton parle des siens – confirmant ce que disent les autres. Les Nord-Africains sont une « race au corps sain et agile, patiente du travail. La vieillesse seule les détruit presque tous, à moins que le fer ou les bêtes ne les tuent ; car la maladie n'en vient pas souvent à bout. « (*Lettres,* p.79) Ce qui intrigue le lecteur, c'est bien la description de l'armée romaine dans un désordre total face aux soldats de Jugurtha.

En plus d'apporter des éléments de caractérisation de l'africanité, cette correspondance, sous forme d'œuvre fragmentaire et mutilée, ne manque pas de vanités, notamment de la part de Fronton, au moment de se référer à la romanité. Il ne se lasse pas de louer les seigneurs romains, de voir positivement leurs œuvres –artistiques ou militaires. Dans une lettre célèbre, Antonin évoque positivement les éloges de Fronton à son égard, lors de sa nomination comme consul : il parlera de l'éloge à l'adresse de son élève[2]. L'humour de Fronton est tout à fait particulier : il est manifeste dans ses éloges paradoxaux[3]. Il écrit sur la négligence, ce qui est communément connu comme quelque chose de négatif, et il en fait un éloge[4]. Sa rhétorique renforce une telle défense « anormale ».

Optimiste ou complaisant, l'écrivain africain se réjouit de la célébrité de son disciple pour lequel les temps vont réserver un grand avenir dans la littérature. Dans maints passages se manifeste la joie du maître qui voit se réaliser la grandeur de l'élève : cela était prédéterminé doublement grâce à sa nature lors de sa jeunesse, et à l'apprentissage de l'éloquence. Les vœux païens de l'Africain se sont réalisés ; ne serait-il là une sorte de discours panégyrique où l'Africain montre sa part dans l'achèvement d'une telle œuvre humaine ? Le censeur entend ainsi parachever l'artiste qu'il a contribué à former…

---

[1] E. de Suckau, *Etude sur Marc-Aurèle, sa vie et sa doctrine*, A. Durand, Libraire-Editeur, Paris, 1857, p. 12.

[2] *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, op.cit., « […] il faudra bien aussi que je me paraisse éloquent à moi-même, puisque je te parais l'être. Mais que tu aies lu avec plaisir l'éloge de ton père que j'ai prononcé dans le sénat lorsque je fus désigné consul, et que j'entrai en fonctions, je n'en suis pas surpris. » (p. 69)

[3] Lisons la réflexion de Marc-Aurèle sur les conditions de l'éloge : « Tu veux être loué par un homme qui trois fois par heure se maudit lui-même ? Tu veux plaire à un homme qui ne se plaît pas à lui-même ? Se plaît-on à soi-même quand on se repent de presque tout ce qu'on fait ? » (*Pensées*, p. 144)

[4] Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, livre XIX, XIII.

Dans d'autres moments, vu la faiblesse du jeune homme, Fronton l'exhorte à résister :

> « Plus tu te sentiras en homme de bien, plus tu parleras en Caesar. Fais plus, relève-toi, redresse-toi, et ces bourreaux qui te courbent vers la terre comme le pin et l'aune élevé, qui font de toi un arbuste rampant, rejette-les des hauteurs de ta puissance, et tâche de ne jamais t'écarter de la vertu. Prends pour compagne l'éloquence, et repousse ces discours bossus et contournés… « (*Lettres,* p.15)

Autrement dit, il crie à ses oreilles : l'éloquence, c'est moi ! Une telle flatterie, mêlée à une intention pédagogique, incite le jeune à se connaître soi-même, voire à repenser le faux gouvernement de soi par la philosophie…

De même, se voyant le centre de cette communication épistolaire, Fronton révèle un style maniéré qui découle, fort probablement, de son africanité. Un ton sûr et mesuré tisse les missives où l'auteur se permet de louer, conseiller, interdire, prévenir et suggérer à son destinataire – qui se trouve dans un monde étranger.

Quant à Marc Aurèle, il prie pour la santé de son maître. « Pendant que l'air pur de cette campagne faisait ma joie, je sentais qu'il me manquait, ce qui n'est pas peu de chose, de savoir si tu étais en bonne santé, mon maître. Je prie les dieux que sur ce point tu puisses me satisfaire. » (*Lettres,* p.71) Le vieillard souffre continûment « d'une douleur de tous les membres, surtout du cou et de l'aine »… (*Lettres,* p.73) ou d'autres maux…

D'autres lettres sont à lire comme un ménagement de la part du jeune homme ; le maître s'obstine trop à surveiller son éducation, à contrôler ses pas dans la politique. Comment l'Africain peut-il se permettre d'avoir un contrôle sur le rapport au politique des Romains ? Comment un orateur illustre brosse-t-il le portrait d'un grand empereur ? Voilà ce qui demeure intéressant à expliquer pour nous, s'agissant de la vision d'un Africain qui se permet de juger le seigneur, l'univers romain, la civilisation…

1.- *LA CONNAISSANCE DU PROPRE*

Que nous livrent les lettres, œuvre par excellence subjective, de la personne de Fronton, de sa famille[1] ou bien de sa culture ? Le propre,

[1] « La fortune m'a éprouvé toute ma vie par bien des afflictions de ce genre ; car, sans parler de mes autres douleurs, j'ai perdu cinq enfants ; et, déplorable condition de ma destinée ! je les ai perdus tous les cinq un par un, et toujours un seul à la fois, et par une telle succession de privations et de souffrances que ce n'était jamais qu'après la mort d'un fils qu'il m'en naissait un autre. » (*Lettres*, p. 161) Cette longue lettre est une réflexion sur la mort, dans laquelle l'auteur confesse ses malheurs, ses bonheurs et avance un tas d'informations sur sa vie privée.

tout ce qui est corrélé à sa première culture, n'est pas narré exhaustivement dans la correspondance de l'Africain. Il ne se réfère qu'à la vie des Romains, et à celle des princes et des nobles… Il est un convive régulier de la Cour impériale. (*Lettres,* p.223) Les rares occasions de « se connaître soi-même » révèlent une manière d'être africain au sein d'une structure totalement romaine où le marginal a peu de droit de se montrer…

Comme nous l'avons déjà noté, la pratique épistolaire fait partie de la vie collective en Numidie, et c'est pourquoi dans une lettre célèbre, Fronton s'adresse à ses compatriotes de Cyrta : « il se flatte de l'avoir honorée par les fonctions publiques qu'il a remplies dans la vigueur de l'âge, et ajoute qu'il a encore dans le sénat romain plusieurs compatriotes très distingués »[1]. Conscient de son africanité, il cherche quand même la reconnaissance de l'Autre[2]. Et il se réjouit de la présence des compatriotes à Rome : « Il y a encore dans le sénat plusieurs Cirtéens très-distingués. Le dernier honneur est le plus grand, trois de vos citoyens. » (*Lettres,* p.301) La distinction est grande, selon le précepteur africain, si on a une place dans les institutions de la métropole !

A.- *L'INTIME A DEVOILER*

Les critiques littéraires avancent quelques informations sur la vie familiale de l'Africain :

> « La femme de Fronton se nommait Gratia : il n'eut que des filles et les perdit toutes, à l'exception d'une seule, qui paraît avoir porté le nom de sa mère […] Elle épousa Aufidius Victorinus, ami et disciple de son père. »[3]

Comment recevoir de telles informations ? De telles précisions sont accompagnées d'autres imprécisions relatives à des choses plus simples sur l'auteur.

Vers la fin de sa vie, Fronton fut frappé d'un malheur qu'il ressentit profondément : il perdit son petit-fils. À ce malheur va se rajouter la perte de l'épouse (*Lettres,* p.119). La lettre, qui relate le décès du petit-fils, est écrite dans un style très émouvant. Cela l'incite également à parler de la mort en général, de sa propre mort. En réfléchissant sur ce phénomène « irréversible », il dit :

---

[1] Institut de France, *Journal des Savans*, Paris, Imprimerie Royale, publié en 1817, p. 32.

[2] Nous avons une autre opinion du jeune empereur : « Quand tu as fait du bien et qu'un autre a reçu ton bienfait, pourquoi, à l'exemple des fous, chercher autre chose encore, vouloir que ta bienfaisance paraisse aux yeux, ou qu'on ait pour toi de la reconnaissance ? » (*Pensées*, p. 124)

[3] Collectif, *Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres et arts*, op. cit., p. 232.

« Moi, ce qui me console, c'est mon âge presque achevé et tout près de la mort. Quand elle arrivera, au temps de la nuit ou de la lumière, je saluerai le ciel en partant, et je dirai tout haut les choses de ma conscience. » (*Lettres,* p. 169)

Ne serait-il pas avec une telle position, celle de s'investir d'assez de courage pour accepter le malheur, un maître pour Marc-Aurèle le stoïcien ? Fronton ajoutera que sa vie se résume au respect des parents (la concorde du cœur), à l'honnêteté avant tout dans son labeur, aux choses spirituelles avant le profit matériel, à la recherche de la science et du savoir et non la fortune…

Enfin, il explicite :

« […] je me suis, avant le soin de mon corps, livré au soin de mon âme. J'ai préféré l'étude de la science aux intérêts de ma fortune. J'ai mieux aimé la pauvreté que l'aide et les secours d'autrui ; en un mot, manquer que mendier. Jamais je ne fus prodigue d'un superflu somptueux ; je le fus quelquefois de mon nécessaire. J'ai dit scrupuleusement la vérité ; je l'ai entendue avec plaisir. J'ai préféré l'indifférence à la flatterie ; j'ai mieux aimé me taire que de feindre, être un négligent ami qu'un complaisant assidu. J'ai demandé peu, je n'ai pas peu mérité. J'ai prêté à qui j'ai pu, selon mes moyens. J'ai porté secours avec empressement à ceux qui le méritaient, et sans balancer, à ceux qui ne le méritaient point ; et le peu de reconnaissance de quelques hommes n'a point ralenti mon zèle à faire à d'autres tout le bien que je pouvais, et je n'en ai jamais été plus fâché contre les ingrats. » (*Lettres,* p. 170)

Il s'agit d'une confession, celle de quelqu'un qui attend la mort. Ce passage ne serait-il pas d'une influence sur l'autre écrivain africain Saint-Augustin pour développer ses *Confessions*, mais avec une tonalité chrétienne ? Ce qui nous y intéresse, c'est bien la doxa païenne à laquelle l'Africain non seulement croit : quérir le spirituel, ne pas mendier, ne pas être complaisant, être solidaire, ne pas s'attendre à la reconnaissance ni aux honneurs, mais s'accrocher aux croyances de la communauté…

Par ailleurs, à propos de la morale propre, le maître dresse la liste des exemples intéressants pour définir le comportement correct. Le jeune Romain a une opinion opposée : « Pris en général, le vice ne nuit point au monde ; pris chez un individu, il n'est pas un mal pour autrui. Il ne nuit qu'à un être doué de la faculté de s'en délivrer dès l'instant où il le voudra. » (*Pensées*, p.145) Cette vision met en valeur la liberté individuelle.

B.- ***LE COLLECTIF A PARTAGER***

La présence de l'africanité en tant qu'héritage est perceptible dans les textes de Fronton, non pas dans son essai *Principes de l'histoire*, mais dans ses lettres. Sous forme de ressourcement dans sa propre culture, l'écrivain numide use de métaphores qui émanent de son terroir. L'œuvre renferme une correspondance avec l'univers rural. Il compare le couronnement de l'éloquence de son prince : « il y avait en toi une admirable nature, aujourd'hui une éminente vertu ; alors la moisson était en fleur, aujourd'hui elle est faite et rentrée au grenier » (*Lettres,* p.69) Entre l'humain et la nature, il n'y a pas de rupture, mais un continuum, autrement dit un ensemble de correspondances – formant cette vision païenne…

La manière d'utiliser le naturel pour se guérir est fondamentalement culturelle :

> « La toux de notre petit s'apaisera, si le temps devient plus doux, et si la nourrice use d'aliments meilleurs, car tous les remèdes et les moyens de guérir les irritations de gorge des enfants sont dans le lait des nourrices. » (*Lettres,* p.49)

Ces parallèles sont fréquemment à savoir dans le texte frontonien, révélant l'autre part, l'autre culture, celle qui s'écarte de la « civitas » romaine. Encore faut-il citer la figure du « pain » utilisé, à travers les lettres de Fronton, dans un sens qui pourrait nous informer sur la valeur du pain à cette époque, notamment chez ce citoyen de l'Afrique célèbre comme « grenier de Rome » : « l'un tenait le pain blanc, comme un fils de roi ; l'autre, du pain bis, comme le rejeton d'un père philosophe. » (*Lettres,* p.55) Le pain blanc est un signe de richesse et de noblesse ! N'est-ce pas là une vision méditerranéenne du pain, notamment l'africaine ?

Quant à l'histoire de l'époque, notamment dans les rapports de Rome avec le territoire barbare, elle a une place à part dans l'œuvre de Fronton qui fait référence à la délicate situation de l'Afrique : « Dans la guerre des Gaules, à Allia ; […] des Carthaginois, à Cannes ; dans celle d'Espagne, à Numance ; de Jugurtha, à Cirta […] mais toujours, et partout, il compensa nos fatigues par de la gloire, et nos terreurs par des triomphes. » (*Lettres,* p.95-97) De ce roi numide, après la lecture de Salluste, Fronton en cite les qualités :

> « [Il] ne se livra point à la corruption du luxe et de l'oisiveté, selon l'usage de sa nation, monter à cheval, lancer le javelot, lutter à la course avec ses égaux, et, lorsqu'il les dépassait tous en gloire, à tous pourtant rester cher encore. Et puis s'exercer à la plupart du temps à la chasse, frapper le premier ou l'un des premiers le lion et les autres bêtes féroces, faire le plus, et de soi parler le moins. » » (*Lettres,* p.79)

Cette figure historique, décrite positivement, peut déranger la réception latine.

Fronton tourne également en dérision les ambitions impérialistes contre l'Afrique :

> « Après la défaite de Cannes, l'empereur punique envoya à Carthage trois boisseaux tout pleins d'anneaux d'or enlevés aux chevaliers romains égorgés. Mais, peu de temps après, Carthage fut prise ; et les mains qui avaient enlevé les anneaux d'or furent chargées de chaînes. Dans ce combat, Scipio prit, tua, reçut esclaves tant de Carthaginois et d'Africains que, s'il eût fait trancher leurs langues, il aurait pu envoyer à Rome un vaisseau tout chargé de langues ennemies. » (*Lettres,* p.103)

En revanche, il met en relief l'indulgence belliqueuse des Romains lors des guerres puniques ! Que dit-il encore des militaires romains ? « Le soldat romain, désaccoutumé de la guerre, perdait insensiblement son courage ; car le défaut d'exercice, pernicieux à tous les arts, l'est surtout à celui de la guerre. »[1] Cette critique, selon Fronton, pourrait expliquer des défaites connues par l'Empire.

Par contre, dans une lettre adressée aux triumvirs (magistrats chargés de rendre la justice dans les colonies et les villes municipales) et aux décurions, Fronton écrit : « J'aime mieux augmenter la défense de ma patrie que mon crédit » (*Lettres,* p.289) Cet amour des siens demeure imprécis, vague, voire indéfini. Il se hisse en défenseur de la paix ou d'une guerre dévastatrice : « Ceux qui ont fait la guerre pour piller, je les mets au rang des brigands plutôt que des ennemis. »[2] Que dira-t-il des armées de Rome en pleine Afrique du Nord ?

Ce qu'il faut retenir de Fronton est sa connaissance des affaires de la Cour. Il peut prodiguer alors des conseils pour une efficiente gouvernance. En parlant de Trajanus, il avance :

> « C'est par une sage et haute politique que ce prince n'a pas négligé les histrions et les autres acteurs de la scène, du cirque, de l'arène ; il savait que le peuple romain était mené principalement par deux choses, le blé et les spectacles, [...] qu'on apaise la partie pauvre du peuple avec des distributions de blé, et le peuple entier avec des spectacles. »[3]

Il est possible de citer des passages du Prince de Machiavel qui rendraient le même sens.

Contrefaire l'histoire n'est pas le propos de Fronton :

---

[1] « Principes de l'histoire », in *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, op. cit., p.329.

[2] Ibid., p. 325.

[3] Ibid., p. 335-337.

« Nous trouvons dans l'histoire, d'une part des lettres authentiques ; de l'autre des lettres inventées par les écrivains : telle est [...] dans Sallustius [...] la lettre d'Adherbal assiégé dans Cirta, appelant à son aide tout le peuple romain ; lettres courtes et ne renfermant la relation d'aucune bataille. » (*Lettres,* p.183)

Ces lettres, sont-elles alors des témoignages authentiques ?

2.- *PORTRAIT DE MARC-AURELE SELON FRONTON*

Cet ouvrage de correspondance a, en effet, une valeur historique[1]. Divers sont les textes qui ont analysé l'œuvre et la personne de Marc-Aurèle, fils adoptif de l'empereur Hadrien dès l'âge de trois ans, ensuite adopté par l'empereur Antonin (86-161) (fils adoptif d'Hadrien). Il s'agit, en fait, d'un personnage qui intrigue tant le lecteur vu son humanisme, son amour de la philosophie et le difficile équilibre qu'il trouvait à créer avec les affaires politiques. Ses différents précepteurs ont un effet considérable sur sa formation. Il a une place particulière au sein des Antonins :

« Son corps et son esprit se sont exercés à tout ; la palestre a fortifié sa constitution, que l'étude et les austérités devaient affaiblir ; il n'a pas dédaigné la chasse, ce divertissement impérial mis en honneur par Trajan ; la peinture ne lui a pas été étrangère ; la rhétorique, cette manie de son siècle, l'occupera jusque sous la pourpre ; la jurisprudence, cette science bien impériale et bien romaine, lui est devenue familière. Mais la philosophie surtout a mis la main sur lui comme sur son bien. Elle l'a dégoûté et des amusements de la poésie, et des subtilités de la logique, et des curiosités même de la science ; il se félicite de ne s'y être pas adonné ou même de n'y avoir pas réussi. »[2]

Nous allons nous contenter des *Lettres* pour brosser ce portrait, tout en opérant des comparaisons avec l'œuvre de Marc-Aurèle. Un double portrait se précise, tout en suscitant toujours des questions[3]. Il est probablement esquissé par la main d'un Africain qui regarde un prince et un empereur : l'artificiel y a toute son importance par la multiplication des passages d'éloge, de complaisance, d'allégeance[4]...

---

[1] E. de Suckau, *op.cit.,* « La correspondance entre Marc-Aurèle et Fronton renferme des détails précieux sur les premières années de Marc-Aurèle, sur ses études et sur sa vie intime ; mais elle nous laisse entièrement ignorer la vie politique du prince et les bienfaits de son règne. » (p. VI)

[2] Le comte de Champagny, *Les Antonins*, tome 3, Libraire-éditeur Ambroise Bray, Paris, 1863, p. 4.

[3] Amy Richlin, *Marcus Aurelius in love*, University of Chicago Press, 2006.

[4] Nous avons le même amour entre Vérus et Fronton, mais à un degré moins fort. Vérus écrit : « Ne me suis-je pas représenté ta joie, ô mon très-cher maître ? Il me semble que je te vois me voir et m'embrasser tendrement, et me baiser beaucoup chaque jour. »

Après l'indéfectible éloge de la dynastie des Antonins, l'auteur ajoute : « Votre père enfin, cet homme divin par la prudence, la chasteté, la frugalité, la candeur, la piété, la sainteté, a dépassé toutes les vertus des autres princes » (*Lettres,* p.145-147) Qui est Antonin dit le Pieux ? Il représente l'apogée de Rome, et la période de paix et de gloire… Quant à Marc-Aurèle, il dira de son père adoptif : « Qualités qu'on prisait dans mon père, souvenir qu'il m'a laissé : Modestie, caractère mâle. » (*Pensées*, p.1) et un peu plus loin il insérera une longue tirade laudative de son père s'étendant sur plusieurs parties des *Pensées*, notamment les pages 8-10.

Certes, Marc-Aurèle est connu dans l'histoire comme un empereur-philosophe, et pour avoir promulgué des lois qui assurent le privilège des philosophes, l'enterrement des pauvres aux frais de l'Etat, la protection des orphelins et le droit de cité. Préoccupé par un Empire attaqué de tous les côtés, il écrit *Pensées* tout en menant des campagnes contre les Barbares, des guerres contre les Parthes et les Germains, et son amour de la philosophie stoïcienne l'incite à guerroyer le christianisme naissant, plus fétichiste dans son amour du Christ. Il croit subséquemment aux superstitions, aux présages et aux rêves. Son œuvre est menée à terme par un auteur peu connu qui nourrit l'amoralité et la trivialité de l'esprit, loin d'une recherche esthétique. La mort de Vérus, connu comme un collaborateur bête, en 169, laisse les pleins pouvoirs pour Marc-Aurèle.

Fils adopté par l'empereur, Marc-Aurèle a des difficultés à mener une vie de prince modélique.

> « Doué du cœur le plus franc et le plus généreux, comme de l'intelligence la plus vive, Marc-Aurèle sut, dès ses premières années, mettre à profit l'heureuse condition dans laquelle la fortune l'avait fait naître, et se montrer digne d'être appelé un jour à gouverner l'empire. »[1]

Depuis sa naissance, Marc-Aurèle est sensible[2]. Il se désole incessamment pour les maux et les maladies de son maître. Il est

---

(*Lettres*, p. 205) Fronton lui répondra : « voici quelle fut ta pensée : d'abord tu ordonnais que je fusse introduit dans ta chambre ; de cette manière, tu me donnais baiser sans exciter la jalousie de personne. Oui, je le crois ainsi, parce que tu avais fait la réflexion que moi, à qui tu avais confié le soin de former ta bouche à l'éloquence, je devais avoir le droit du baiser, et que tous les maîtres de la parole avaient le privilège de recueillir le fruit de leurs leçons, au moins sur le seuil de la parole. Enfin j'imagine que l'usage du baiser a été établi en l'honneur de l'éloquence […] Enfin, les animaux muets et privés de la parole sont aussi privés du baiser. » (*Lettres*, p. 213-215)

[1] E. de Suckau, *op.cit.*, p. 2.

[2] *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op.cit., « Qui ne sait que, lorsque ton père se portait moins bien, toi près de lui et comme lui tu restais sans bain, et que tu avais pris l'habitude de te priver de vin, d'eau même et de toute nourriture ? Pour toi alors ni sommeil, ni veille studieuse, ni festins, ni voyage ; tes jours étaient enchaînés aux jours de ton père. » (p. 61-62)

également délicat : il n'aime pas l'action. Cette qualité va à l'encontre de sa préparation à être un politique, un homme d'action. On dit, peut-être est-ce pour cela, que Fronton dirige à sa guise la conscience de Marc-Aurèle, l'appelant même à dormir… (Voir aussi *Lettres,* p.151-156) en lui racontant le conte (mythe) de la création de la nuit (pour le sommeil) et celui de la création du jour (pour le travail). Conscient de la vision stoïque de son élève, il l'exhorte au repos : « Si à présent tu as déclaré la guerre au jeu, au repos, à la satiété, au plaisir, dors au moins autant qu'il suffit à un homme libre. » (*Lettres,* p.147-149) En plus de stoïque, Marc-Aurèle est panthéiste. Cette philosophie altérera l'amitié entre le maître et son élève. Les lettres déterminent, en général, les rapports à autrui selon la vision du maître africain. Ce dernier lui prescrit un modèle à suivre dans la vie en multipliant les conseils de conduite. E. P. Dubois-Guichan va jusqu'à dire que le jeune homme voit Fronton comme « un demi-dieu »[1]. Cette manière d'éduquer, si particulière, fortifie l'attachement de l'élève à son maître. Plus explicitement, dans les lettres, cela se manifeste à tous les niveaux, comme une dépendance intellectuelle :

> « Ainsi, mon maître, tu vas être aussi notre patron. À la vérité je puis être tranquille, puisque j'ai suivi les deux choses les plus chères à mon cœur, la saine raison et ton sentiment. Veuillent les dieux qu'en tout ce que je ferai je me règle toujours selon ton jugement, ô mon maître ! » (*Lettres,* p.91)

Le jeune Marc-Aurèle n'est pas sûr. Il a peur des reproches de l'Africain : « Je ne t'écrirai pas de quelle manière nous avons fêté les féeries à Alsium : tu t'en affligerais, et me gronderais, mon maître. » (*Lettres,* p.137) Autrement dit, cette position est fondamentalement morale…

Ce qui nous intéresse davantage, c'est l'affection partagée entre Fronton et son élève Marc Aurèle. Elle est grande, elle est la passion même. On peut parler d'un rapport homosexuel (homo-erotic relationship) entre les deux si l'on analyse le texte des lettres. Entre le maître et l'élève, il n'y a pas de moment de dispute, mais plutôt une étrange amitié, s'étalant longuement sur plusieurs lettres (notamment le premier livre), qui dérange dans ses excès. Des phrases sont indistinctement prononcées par l'un ou l'autre : « Adieu, mon très-doux maître. », « Mon Fronton, mon très-grand consul ; je t'aime d'un amour à moi. », « Adieu mon souffle », « par Hercule, je t'aime à en dépérir », « Adieu tout mon désir ; adieu ma lumière et ma volupté… », « Adieu, mon très-doux seigneur. », « Aime-moi comme tu aimes », « fie-toi sur

[1] Etienne Prosper Dubois-Guichan, *Tacite et son siècle*, Didier et Cie, Paris, 1861, p. 261.

un ami qui t'aime », etc.., révélant un tel rapport « brûlant » entre les deux compagnons.

En fait, l'Africain a peur du doute princier qui manifeste des moments d'insécurité et d'angoisse[1]. C'est pourquoi, il lui écrit :

> « […] je veux que tu te croies encore plus aimé de moi en toute chose ; un fruit présent et certain vaut mieux que l'espérance incertaine d'un fruit à venir. […] En vérité, je serais le plus stupide de tous les campagnards et de tous les laboureurs, si j'aimais mieux la semence que la moisson. » (*Lettres,* p.59)

En outre, puisque l'esprit pragmatique de Fronton y est bien présenté, dans ce rapport à la Cour impériale, son savoir en agronomie s'avère vaste. (Voir aussi *Lettres,* p.145 et p.291)

Quant à Marc-Aurèle, il partage le même amour, écrivant à son maître des passages où le mot « amour » revient d'une violence particulière. « Quand vous verrez le vin doux bouillir dans le tonneau, songez à mon amour pour vous ; ainsi il fermente, il bouillonne, il écume dans ma poitrine »[2]. Grâce à cette passion, il croit aveuglément à son maître : « Je serai quelque chose si vous le voulez ». D'ailleurs, n'y aurait-il là qu'un amour de nature poétique et esthétique ? Cette affection corrompt l'éducateur :

> « A présent, empereur, agis envers moi comme tu voudras ou comme ton cœur te l'inspirera, ou néglige-moi, ou même méprise-moi, enfin ne me donne plus une marque d'honneur, et mets-moi, si bon te semble, aux derniers rangs. Il n'y a de ta part, rien de si injurieux pour moi, qui puisse, quand tu le voudrais même, empêcher que tu ne sois pour moi la source de joie la plus abondante. « (*Lettres,* p.175)

N'est-ce pas là la raison qui le porte à louer la négligence (ou l'indifférence devant les apparences), une des qualités du prince stoïcien ?

En général, cette correspondance montre le maître africain dans tous ses états, d'une soumission totale à la famille des Antonins[3]. Il les exprime dans un style alliant la tendresse à la sécheresse. Ses souffrances physiques sont longuement notées dans les lettres du prince, sous forme d'expression d'une compassion particulière. D'ailleurs, l'éducation de

---

[1] *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton,* op.cit. Nous n'avons que cette phrase dans une lettre totalement « effacée » : « Oui, Marcus, ma vie passée est un repentir. » (p. 89)

[2] Voir G. Boissier, « La jeunesse de Marc-Aurèle d'après les lettres de Fronton », op.cit.

[3] *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op.cit., « Tous ces biens reposent pour moi en ton frère et en toi, ô Antoninus, délices de mon cœur ; car, depuis le moment où je vous ai connus, où je me suis donné à vous, je n'ai trouvé qu'en vous mes délices, et je ne pourrais les trouver ailleurs quand je recommencerais à vivre autant d'années que j'en ai vécu. » (p. 37)

Marc-Aurèle est aussi assurée par Calvilla Domitia, une « mère » austère. Le fils dira d'elle :

> « Imiter de ma mère sa piété, sa bienfaisance ; m'abstenir, comme elle, non-seulement de faire le mal, mais même d'en concevoir la pensée ; mener sa vie frugale, et qui ressemblait si peu au luxe habituel des riches. » (*Pensées*, p.1-2)

Entre cette mère et l'Africain, il y a une complicité presque parfaite autour de la question de l'éducation de l'enfant.

Stoïcien, Marc-Aurèle n'apprécie ni les spectacles, ni les combats de coqs ou de cailles, ni les combats de gladiateurs, mais il s'intéressera plutôt aux jeux publics. Fin lecteur, il lit tout ce qui lui tombe entre les mains, notamment les stoïciens. Cela dérange énormément son maître[1], notamment quand il commence à avoir des idées différentes, et à partir des années 147-148 éclatent des brouilles « idéologiques » entre eux. Pourtant, Marc-Aurèle raconte tout à son maître à propos des voyages et des fêtes champêtres. L'auteur africain, en bon serviteur, prie pour le bonheur de l'Empereur romain et de sa famille. Il prend l'habitude de saluer les filles du prince. Son paternalisme va non seulement à l'élève, mais également à sa progéniture. Il demeure toutefois qu'une telle protection se précise intellectuellement : il quête des traces de ses leçons dans les discours impériaux. Ecrire pour plaire au maître, réfléchir selon sa vision … Est-ce là question de l'imitation : l'acolyte imite le maître ? Systématique dans son esprit, Fronton use fréquemment de l'imitation comme technique de création. Il sait choisir les mots, cela est réalisé par le recours constant aux Anciens. Il cisèle les mots, il quête le goût des dilettantes…

Outre ces sentiments autoritaires, il y a également un mouvement d'idées qui vont du maître vers le jeune empereur, d'un précepteur africain vers l'homme d'Etat romain. Ce dernier confesse :

> « J'ai senti, grâce à Fronton, tout ce qu'il y a, dans un tyran, d'envie, de duplicité, d'hypocrisie, et combien il y a peu de sentiments affectueux chez ces hommes que nous appelons patriciens. » (*Pensées*, p.5)

Ce passage, qui remet en question toute cette amitié, montre simultanément un précepteur monstre, et un élève « hypocrite ».[2] Pourtant, rappelons que Marc-Aurèle estime particulièrement Fronton

---

[1] Ibid., p. 123-125.

[2] Par contre, Rusticus, son autre précepteur, est bien ménagé dans les *Pensées*. Il est vu comme un sauveur : « Rusticus m'a fait comprendre que j'avais besoin de redresser, de cultiver mon caractère ; il m'a détourné des fausses voies où entraînent les sophistes ; il m'a dissuadé d'écrire sur les sciences spéculatives, de déclamer de petites harangues qui ne visent qu'aux applaudissements […] Je lui dois d'être resté étranger à la rhétorique, la poétique, à toute affectation d'élégance dans le style » (p. 3)

entre tous ses enseignants ; il demande au Sénat qu'on érige une statue en son honneur – comme il le fera avec d'autres enseignants aimés.

Cette autorité intellectuelle continue à s'imposer pour Marc-Aurèle qui la lui reconnaît explicitement :

> « Envoie-moi, pour mes lectures, ce que tu jugeras de plus éloquent de toi, de Caton, de Cicéron, de Salluste, de Gracchus, ou de quelque poète, car j'ai besoin de repos et surtout de repos de ce genre ; que cette lecture adoucisse le poids de mes fatigues et les fasse oublier. » (*Lettres,* p.67)

Cette obéissance aveugle pose problème : Comment un empereur romain accepte-t-il continûment cet assujettissement symbolique vis-à-vis de l'Africain ? Est-ce par le recours constant au paganisme[1] ?

Il quêtera d'autres divinités, parfois dits dérisoires :

> « Je louerai donc des dieux peu connus dans les éloges, mais très-connus dans tous les usages de la vie, la fumée et la poussière, sans lesquelles on ne peut user de l'autel, du foyer, des routes, des sentiers. »[2]

Ces dieux peu connus, appartenant à la vie de tous les jours, auront-ils une force constante pour changer le cours de l'existence ? Relevons ici, justement, non seulement l'éloge de ce qui est marginal, de ce qui est mal vu ou mal perçu…, mais surtout l'appel à des dieux différents des officiels.

Peut-être la culture propre à l'auteur est-elle pour quelque chose dans l'expression de telles opinions. Cette authenticité est complexe au regard de Fronton : « En effet les autres mortels mentent pour le jour présent ; mais les mensonges des écrivains méritent un blâme et un souvenir éternels. »[3] Dans ses lettres ou écrits, le serviteur africain souligne son suprême bonheur, au service des grands Antonins. À cette fausse confidence, afin de mettre en relief son allégeance et son asservissement, s'ajoute naturellement la satisfaction d'un précepteur à voir son élève faire de grands progrès.

Peut-être conscient de la nature de ce rapport, le maître africain va-t-il louer l'indulgence : « si vous ne négligez pas facilement les fautes, vous n'êtes pas véritablement indulgent. » (*Eloge de la négligence*, p.355) Cette indulgence est liée à l'acte de négliger les fautes, autrement dit au pardon… Est-ce son cas en tant que précepteur ? En plus d'apporter des corrections aux écrits du prince ou de l'empereur (*Lettres*,

[1] *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op.cit., « Je prie les dieux que sur ce point tu puisses me satisfaire. » (p. 72)

[2] « Eloge de la fumée et de la poussière » in *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op. cit., p. 351.

[3] « Principes de l'histoire », in *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op. cit., p. 339-341.

p.109), le maître précise des recommandations dans les lettres, c'est pourquoi une juste satisfaction est là :

> « Je me réjouis surtout de ce que tu ne prends pas les mots comme ils se présentent, mais que tu recherches les meilleurs ; car ce qui distingue le grand orateur du médiocre, c'est que celui-ci se contente facilement des mots, s'ils sont bons ; et que le grand orateur ne se contente pas des bons, s'il en est des meilleurs. » (*Lettres,* p.47)

Cet art d'écrire est le fruit d'une éducation bien assumée par le maître. Il dira sans modestie :

> « Pour moi, lorsque je me suis chargé du soin et de la culture de ton génie, j'ai compté que tu serais un jour ce que tu es aujourd'hui, et c'est pour ce temps de ta vie que j'ai réservé toute la force de mon amour. » (*Lettres*, p.61)

Le maître reconnaît ne pas s'être trompé, dès le début, sur la grande qualité intellectuelle de son élève.

De sa part, Marc-Aurèle, en plus d'être un élève obéissant, lit les lettres « très-souvent pour y obéir très-souvent ». (*Lettres,* p.157) Il célèbre, également, haut et fort l'œuvre de l'Africain. Il adhère non seulement au style du maître, mais aussi à ses conseils. Cette célébration est également citée par Aulu-Gelle qui voit en lui un grand grammairien[1].

Les *Pensées* de Marc-Aurèle nous informent d'un Fronton qui excelle non seulement dans l'enseignement[2], mais également dans les joutes et les dialogues d'artistes et de philosophes. Les joutes entre le maître et l'élève sont fréquentes, citons une d'elles autour de la question du sommeil. Fronton en fait l'éloge à son élève qui le dénigre en avançant des arguments empruntés à Homère et à Ennius, et les siens. Il termine cette lettre par : « allons dormir… »

En fin de compte, Fronton est le surmoi « moral » pour Marc-Aurèle. Il *corrige* non seulement l'élève, mais il lui offre aussi une série d'exercices pour mériter la reconnaissance ou bien l'éloge. Il lui montre, de manière explicite, des modèles à suivre.

---

[1] Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, livre XIX, VI : « Dans ma première jeunesse, étant à Rome, et avant d'aller à Athènes, quand les maîtres, dont je suivais les leçons, me laissaient un moment de loisir, je me hâtais d'aller voir Fronton Cornélius, pour jouir de sa conversation si élégante et si instructive. Il ne m'eut jamais arrivé de l'entendre sans revenir avec plus de goût et de savoir. Voici, par exemple, une de ses conversations sur un sujet léger, si l'on veut, mais intéressant pour l'étude de la langue latine. Quelqu'un de ses amis, homme instruit et poète alors célèbre, ayant dit qu'il avait été guéri d'une hydropisie par un bain de sables chauds, *arenis calentibus* : Tu es guéri de ta maladie, lui dit Fronton en plaisantant, mais non des vices de langage. »

[2] Alexis Pierron, op. cit., p. 607.

III.- *L'ELOQUENCE VS LA PHILOSOPHIE*

En temps des changements socioculturels, notamment avec l'expansion du christianisme, le jeune Empereur verra différemment le monde. Notons qu'au IIe siècle la pensée philosophique sert d'introduction à la religion nouvelle :

> « Avant que le christianisme se fût répandu dans le monde, les esprits s'étaient élancés vers la philosophie, le plus souvent sans la comprendre, mais attirés par ses affirmations hardies contre des dieux auxquels on ne croyait plus, et par ses satires amères contre des mœurs dont on commençait à sentir le dégoût et la honte. »[1]

Marc-Aurèle se trouve alors devant deux positions contradictoires : ou bien s'accrocher à la rhétorique qui consisterait à obéir au maître africain ou bien s'en éloigner qui serait une sorte de révolte.

La dite « conversion » de Marc-Aurèle à la philosophie en 146 fait date ; elle perturbe les rapports entre le maître et l'élève. N'est-ce pas là une sorte de révolte contre l'autorité intellectuelle du maître ? Fronton a peur pour son éducation d'empereur, de celui qui va gouverner l'Empire. Il dira des gouverneurs et de leur rapport à la rhétorique : il est difficile, en réalité, d'avoir de bons orateurs. Fronton, en bon tyran intellectuel, est contre l'intérêt du prince pour la philosophie, car il y a risque pour le salut de l'âme. Seule l'éloquence doit être sa religion. Il peut y développer sa propre foi, peut-être l'unique qui existe...

En refusant la philosophie, le maître africain a peur pour la pérennité de son influence sur le jeune empereur.

> « Si l'étude de la philosophie n'avait à s'occuper que des choses seules, je m'étonnerais moins de te voir mépriser si fort la parole, mais apprendre les raisonnements cératins, les sorites, les sophismes, mots cornus, instruments de torture, et négliger la parure du discours, la gravité, la majesté, la grâce et l'éclat, cela n'indique-t-il pas que tu aimes mieux parler que t'énoncer, murmurer et bredouiller plutôt que de faire entendre une voix d'homme. » (*Lettres,* p.11)

Aux yeux de Fronton l'antonyme de la philosophie est la rhétorique[2]. La grandeur d'un empereur se mesure par sa maîtrise de la rhétorique.

Pour l'écrivain africain, Auguste « n'était ni orateur, ni improvisateur ; personne ne fut moins soudain que lui : il lisait ses discours au sénat, haranguait les troupes un papier à la main ; quand il

---

[1] E. de Suckau, op. cit., p. 59-60.

[2] Marc-Aurèle imagine une autre comparaison pour expliquer cette opposition philosophie / rhétorique : « Si tu avais à la fois une marâtre et une mère, tu aurais des égards pour l'une, mais ce serait après de ta mère que retournerais à chaque instant. Ta marâtre et ta mère, ce sont la cour et la philosophie ; reviens souvent à celle-ci, repose-toi dans son sein : c'est elle qui te rend l'autre supportable ; c'est elle qui te rend supportable à la cour. » (*Pensées*, p. 82)

avait à s'entretenir avec un ami, ou avec sa femme, il écrivait d'avance ses pensées, et ne s'en permettait pas une de plus ». (*Lettres,* « notes », p.407) Le bon gouverneur est celui qui est rhéteur, pas un politique ou un sage qui change les choses. Ceci est toujours vivant en Afrique du Nord. L'Africain prêche l'éloquence à son gendre Victorinus et à ses élèves de par la pratique de l'imitation des Anciens. Il défend le rhéteur :

> « Remarque enfin que le rhéteur est méprisé et sans crédit, mais que le dialecticien est honoré et entouré de tous les égards, parce que dans ses raisonnements il y a toujours quelque chose d'obscur et de tortueux ; d'où il résulte que le disciple demeure toujours dépendant du maître, qu'il s'y attache, et s'y tient comme enchaîné par d'éternelles chaînes. » (*Lettres,* p.119-121)

Au nom de la liberté intellectuelle et de la clarté des idées, Fronton s'attaque aux obscurs penseurs, les philosophes. Marc-Aurèle, en bon stoïcien, développe une opinion différente : « Ne montre [...] jamais à ta pensée d'ornement frivole ; point de prolixité dans tes discours ». (*Pensées*, p.30) Le luxueux ne sert pas la pensée, il la corrompt...

En fait, Fronton est nostalgique des temps où l'élève découvrait les trésors du latin ou du grec, il faisait de la recherche lexicologique :

> « Où est cet heureux temps où, ne pouvant composer tout un discours, tu t'abusais du moins à recueillir des synonymes, à rechercher des expressions remarquables, à tourner et à retourner les membres de phrases des anciens, à communiquer de l'élégance aux termes vulgaires, de la nouveauté aux mots corrompus, à ajuster une image, jeter dans le moule une figure, la parer d'un vieux mot, lui donner avec le pinceau une teinte légère d'antiquité ? »[1]

Abandonner la rhétorique pour s'intéresser à la philosophie est au centre de cette correspondance. Passer des procédés et des techniques de dire aux idées, de la forme au contenu. La leçon la plus utile pour un prince est la rhétorique, la correspondance est une Leçon infinie de rhétorique entre le prince et le maître. L'élève fait ses exercices : il se soucie trop des figures de style et de style, plus que des pensées, lui qui apprend à être un gouverneur suprême. Le maître africain rappelle Marc-Aurèle à l'ordre : s'initier à la politique en faisant des discours politiques, et non pas être un membre de « ces merveilleux mortels » (*Lettres,* p.261). En fait, tout ce qui se rapporte aux idées, à l'argumentation, à la dialectique et à l'expression des sentiments se manifeste dans l'écriture de Fronton. Il faut parler au cœur, et non à l'esprit dans un style maniéré. Apprendre

---

[1] Voir Albert Paul, *Histoire de la littérature romaine*, tome 2, Livre cinquième, C. Delagrave, 1871, in www.remacle.org/bloodwolf/philosophes/fronton/lettres8.htm. (site visité le 09/07/2008 à 6h)

le beau langage est l'idéal pour tout aliéné, pour quelqu'un qui a perdu la foi dans sa propre langue. Voilà l'idéal de Fronton.

Pour l'auteur numide, la pensée est foncièrement rhétorique. Il conçoit la rhétorique non seulement comme un ensemble de procédés et de figures, mais comme un Logos. Seulement cette construction de règles de bon sens se fait dans l'amusement et le plaisir.[1] Citons encore l'écrivain numide qui explicite : « Il faut donner un tour sérieux aux choses plaisantes. »[2] Le sérieux et le plaisant vont ensemble… Ainsi, le philosophique naît forcément de la rhétorique. Le jeune Romain a un autre point de vue : « N'exécute aucune action au hasard, ni autrement que ne le comportent les règles que l'art prescrit. » *(Pensées*, p.37) L'impact du stoïcisme y est manifeste dans une telle position. Fronton verra le politique réussir plus avec la rhétorique qu'avec le philosophique :

> « Or, l'empire n'est pas seulement l'expression de la puissance, mais du discours ; car l'empire s'exerce en commandant et en défendant. S'il ne loue les bonnes actions, s'il ne blâme les mauvaises, s'il n'exhorte à la vertu, s'il ne détourne du vice, qu'il renonce à son nom, qu'il n'ait plus que son vain titre d'empereur. » (*Lettres,* p.189)

Ce passage a, sans doute, eu une influence sur Machiavel dans la composition du *Prince*.

La réflexion de Fronton est révolutionnaire pour l'époque : par le langage on peut changer le monde. Ce souci est autrement une prise de conscience de l'importance des langues à changer la réalité des gens, des peuples… Il avoue même les mécanismes pour un tel discours politique, en insistant par exemple sur des procédés démocratiques, comme la variété. Il en dira : « La variété, même avec quelque désordre, est plus agréable dans un discours que la monotonie. »[3] L'appel à la différence est non pas cohabitation, mais une sorte de reconnaissance de l'autre… En outre, ne serait-il cet amour de la rhétorique également une reconnaissance des siens (c'est-à-dire des Africains) qui ont excellé dans cet art ?

En fait, cette correspondance, entre le maître africain et l'élève romain, serait donc une manière de découvrir les rapports entre les deux rives de la Méditerranée. Un natif africain parle, conseille et impose des règles à un maître romain … Comment serait la position de Marc-

---

[1] Dans ses essais, il avance que le plaisir de penser (de réfléchir) l'emporte sur l'argumentation : « il ne s'agit pas ici de sauver la tête d'un homme, ni de faire passer une loi, ni d'encourager des troupes, ni d'échauffer une assemblée, mais de badiner et d'amuser. » (« Eloge de la fumée et de la poussière », in *Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, op. cit., p. 349).

[2] Ibid.

[3] Ibid.

Aurèle ? Les textes parlent de rapport filial, d'amour… La position du maître est donc explicitée dans ses écrits, notamment dans les *Pensées*[1]. Marc-Aurèle remporte une victoire solennelle, pour ne pas dire une revanche, sur son maître : il s'intéresse plutôt aux philosophes qu'aux rhéteurs du moment qu'il se construit une carrière politique. Pour gouverner, il s'initie au raisonnement sur des questions ontologiques et métaphysiques. Fronton reste ainsi sans l'amitié de son fidèle élève : Marc-Aurèle perd le sens de la vie, et les raisons de gouverner un grand Empire.

Enfin, l'œuvre de Fronton va avoir un retentissement dans les lettres africaines : la réaction des apologistes africains trouvera toutes ses raisons d'être, défendre le christianisme africain.

[1] Ici, un passage court intrigue le lecteur ; il pourrait expliciter ce rapport de maître à serviteur : « Tu n'es qu'un esclave, tu n'as pas la parole. » (*Pensées*, p. 203)

MACROBE, LECTEUR AFRICAIN DE LA TRADITION GRECO-LATINE

« L'homme, animal né pour la société, doit avoir des vertus politiques. »
(*CSS*, chapitre 8)

Stoïcien ou platonicien[1], Macrobe est un auteur érudit qui ne se lasse pas de traiter différentes disciplines (astronomie, critique, philosophie, sciences, théologie…), et de mélanger approches et visions. Ses lectures « africaines » de l'héritage grec et latin sont intéressantes : elles révèlent de manière ambiguë servilité et remise en question. Il continue à être une référence incontournable de son siècle. Qui a mieux que lui bien lu, compris et interprété Cicéron et Virgile, les comparant à d'autres écrivains antiques[2] ? En bon comparatiste, il analyse les dissemblances et les ressemblances, ouvrant ainsi le champ aux études comparatistes[3]. Que fait-il des textes africains comme *La guerre de Jugurtha*[4] ? Que dit-il de la culture locale ? Enfin, pourquoi ne cite-t-il jamais le dramaturge amazigh Térence ?

---

[1] Marcia L. Colish, *The Stoic tradition from antiquity to the early Middle Ages*, tome 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, edition 2, E.J. Brill, 1990

« Macrobius » chief allegiance is to the Platonic tradition. Indeed, his principal function in medieval intellectual history was to transmit Neoplatonism and related doctrines. » (p.319)

[2] « Platon avait fait choix, pour raconter les secrets de l'autre vie, d'un certain Her, soldat pamphylien, laissé pour mort par suite de blessures reçues dans un combat. À l'instant même où son corps, étendu depuis douze jours sur le champ de bataille, va recevoir les honneurs du bûcher, ainsi que ceux de ses compagnons tombés en même temps que lui, ce guerrier reçoit de nouveau ou ressaisit la vie ; et, tel qu'un héraut chargé d'un rapport officiel, il déclare à la face du genre humain ce qu'il a fait et vu dans l'intervalle de l'une et l'autre existence. Mais Cicéron, qui souffre de voir des ignorants tourner en ridicule cette fiction, qu'il semble regarder comme vraie, n'ose cependant pas leur donner prise sur lui ; il aime mieux réveiller son interprète que de le ressusciter. « (*CSS*, chapitre 1)

Dorénavant, nous allons nous y référer en utilisant les sigles *CSS*.

[3] « Nous avons fait connaître les rapports de dissemblance et de conformité des deux traités de la République écrits par Cicéron et son prédécesseur Platon, ainsi que le motif qu'ils ont eu pour faire entrer dans ces traités, le premier, l'épisode du songe de Scipion, et le second, celui de la révélation d'Her. » (*CSS*, chapitre 5)

[4] Jacques Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle*, E.J. Brill, Leiden, 1977.

« Salluste est cité quatre fois dans les *Saturnales* […] A première vue, on pourrait croire que Macrobe pratique davantage les Histoires, et néglige le Jugurtha. » (p. 272-273)

Auteur africain, Macrobe est d'une part maltraité par la critique qui lui reproche ses emprunts sans se soucier de citer la source ni son art de compilateur – comme c'était le cas avec les classiques, et d'autre part reconnu comme penseur et visionnaire, notamment par la postérité[1]. Il est constamment réédité du fait qu'il développe une bonne réception dans les lettres anciennes. En outre, des extraits de Macrobe circulent à travers diverses œuvres et anthologies.

A l'instar de Rabelais, Montaigne et d'autres auteurs occidentaux, Freud a bien lu Macrobe, s'inspirant différemment de ses thèses sur le rêve. Si Rabelais renforce son idée selon laquelle le songe a une valeur prophétique, le père de la psychanalyse trouve une bonne matière pour débattre de sa dimension fictive, mettant au premier plan un imaginaire bien intériorisé.

Bien que l'œuvre de Macrobe soit célébrée au Moyen Age, l'historiographie ne fait quasiment référence ni aux origines de son auteur, ni à la nation de naissance...

I.- *VIE ANONYME D'UN CRITIQUE CELEBRE*

L'identité réelle de Macrobe pose toujours problème. Rien n'est connu de son enfance et de sa jeunesse. On dit qu'il est romain, ibère ou africain. C'est la troisième hypothèse qui, à notre jugement, paraît plus correcte et plus plausible.

Macrobe est né vers 370 en Numidie, d'origine inconnue...

> « His religion also has been doubted, but there seems no solid reason for supposing that it was other than Paganism. He belonged, however, to a circle in which Christian and Pagan could freely mingle. »[2]

Ici, on avance qu'il est nommé également Flavius Avianus, auteur de *Fables*. Il y a des hypothèses qui l'identifient comme Citoyen romain de la Numidie, muni de pouvoir d'un haut fonctionnaire de Rome[3]. On l'identifie précisément comme proconsul africain.

Son chef-d'œuvre, *Saturnales*, étant composé de sept livres, s'inscrit amplement dans la tradition du banquet philosophique (*symposion)*. Douze interlocuteurs débattent maints sujets (religion, fêtes, philosophie, histoire, critique…) lors d'un repas[4]. En plus d'être philosophique,

---

[1] Ibid., « Le moyen-âge en fait son auteur favori : de Bède le Vénérable à saint Thomas, tout le monde le lit, le cite élogieusement comme une autorité en philosophie, en astronomie et même en théologie. » (p. 1)

[2] Clive Staples Lewis, *The discarded image: an introduction to medieval and Renaissance literature*, Cambridge University Press, 1994 (1964), p. 60.

[3] Cette conjecture se base sur l'incipit des manuscrits où le lecteur découvre la mention : « *vir clarissimus et illustris* ». De là, l'auteur serait un préfet de la Ville…

[4] Stéphanie Lecompte, *La chaîne d'or des poètes : présence de Macrobe dans l'Europe humaniste*, Droz, Genève, 2009.

l'œuvre est qualifiée de récréative : le plaisir et les jeux intellectuels sont mis en exergue[1].

Macrobe écrit également le *Commentaire au Songe de Scipion*, texte dédié à son fils Eustache :

> « Eustache, mon cher fils, qui faites le charme et la gloire de ma vie, vous savez quelle différence nous avons d'abord remarquée entre les deux traités de *la République*, incontestablement écrits, l'un par Platon, l'autre Cicéron. » (*CSS*, chap. 1)

Tout au long de deux livres, Macrobe accompagne en exégète *Le Songe de Scipion* de Cicéron. Il s'agit du rêve de Scipion Emilien lors de la troisième guerre punique. Le commandant romain est bien accueilli par le roi Massinissa qui lui raconte durant la soirée ses mémoires, précisément ce qu'il a vécu en compagnie de Scipion l'Africain et Paul Emile. Lors de son sommeil, Scipion Emilien aura un rêve : il a un moment d'élévation. Ses deux aïeuls (Scipion l'Africain, Paul Emile) lui expliquent les mystères du cosmos, et lui parlent longuement de l'âme immortelle des politiques justes et tant d'autres sujets.

Grand lecteur des auteurs antiques qui ont réfléchi sur l'identité de l'âme, Macrobe réussit l'exercice de les compiler, de les comparer et d'y recherche sa propre vision[2]. En critique circonspect, il définit également la fable comme « mensonge convenu », la divise en deux groupes[3] et

---

« […] les *Saturnales* sont affectées d'une image de légèreté, de liberté plaisante, sans rapport avec le caractère empesé du commentaire philosophique. Les querelles des convives donnent lieu à des explications, relancent la conversation et stimulent le lecteur par la variété des sujets abordés. » (p. 14)

[1] Jacques Flamant, « Macrobe : une langue philosophique », p. 219-232, in *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Publications de l'École française de Rome, 161, Rome, 1992.

« On sait que les *Saturnales* sont une œuvre récréative, relevant du genre sympotique : tout y est prévu pour détendre l'esprit du lecteur, même si cette recréation, toujours de bon goût, exclut par exemple la présence de joueuses de flûte parmi les convives. En ce sens, l'ouvrage s'inscrit dans une tradition qui remonte au *Banquet* de Xénophon » (p.222).

[2] A propos de la problématique question de l'âme, il écrit : « « Nous croyons devoir terminer cet examen de la nature de l'âme par l'exposition des sentiments des philosophes qui ont traité ces sujets. Selon Platon, c'est une essence se mouvant de soi-même, et, selon Xénocrate, un nombre mobile ; Aristote l'appelle entéléchie ; Pythagore et Philolaüs la nomment harmonie : c'est une idée, selon Posidonius ; Asclépiade dit que l'âme est un exercice bien réglé des sens ; Hippocrate la regarde comme un esprit subtil épandu dans tout le corps ; l'âme, dit Héraclide de Pont, est un rayon de lumière ; c'est, dit Héraclite le physicien, une parcelle de la substance des astres ; Zénon la croit de l'éther condensé; et Démocrite, un esprit imprégné d'atomes, et doué d'assez de mobilité pour pouvoir s'insinuer dans toutes les parties du corps ; Critolaüs le péripatéticien voit en elle la quintessence des quatre éléments […] Tous s'accordent cependant à la regarder comme immatérielle et comme immortelle. » (*CSS*, chapitre 14)

[3] « Les sages se refusent à employer les fables de la première section, celles dont le fond n'est plus vrai que les accessoires. La seconde section veut être encore subdivisée ; car,

montre ses fonctions autant fictives que philosophiques. (*CSS*, chap. 2) Il écrit une grammaire comparative entre le grec et le latin, intitulée *De verborum graeci et latini differentiis vel societatibus*, sauvegardée « sous une forme parcellaire »[1], d'où la difficulté de formuler l'identité réelle de l'auteur.

II.- *LE REVE SELON MACROBE*

Macrobe opte pour la classification suivante de l'univers onirique.

> « Tous les objets que nous voyons en dormant peuvent être rangés sous cinq genres différents, dont voici les noms : le songe proprement dit, la vision, l'oracle, le rêve, et le spectre. Les deux derniers genres ne méritent pas d'être expliqués, parce qu'ils ne se prêtent pas à la divination. » (*CSS*, chap. 3)

C'est la nature des objets rêvés qui détermine cette typologie. L'auteur définit ensuite les causes qui donnent naissance au rêve : « Le rêve a lieu, lorsque nous éprouvons en dormant les mêmes peines d'esprit ou de corps, et les mêmes inquiétudes sur notre position sociale, que celles que nous éprouvions étant éveillés. » (*CSS*, chap. 3) Les précisions ou les illustrations viennent dans son discours pour expliquer sa conception du rêve. Cette explication est partiellement proche des thèses modernes[2].

Si comprendre la forme figurée d'un rêve est une tâche difficile, le déchiffrer est complexe :

> « Le songe proprement dit ne nous fait ses communications que dans un style figuré, et tellement plein d'obscurités, qu'il exige le secours de l'interprétation. Nous ne définirons pas ses effets, parce qu'il n'est personne qui ne les connaisse. » (*CSS*, chap. 3)

---

lorsque la vérité fait le fond d'un sujet dont le développement seul est fabuleux, ce développement peut avoir lieu déplus d'une manière : il peut n'être qu'un tissu, en récit, d'actions honteuses, impies et monstrueuses, comme celles qui nous représentent les dieux adultère » (*CSS*, chapitre 2).

[1] Stéphanie Lecompte, op. cit., p. 12.

[2] « L'esprit est agité chez l'amant qui jouit ou qui est privé de la présence de l'objet aimé ; il l'est aussi chez celui qui, redoutant les embûches ou la puissance d'un ennemi, s'imagine le rencontrer à l'improviste, ou échappera sa poursuite. Le corps est agité chez l'homme qui a fait excès de vin ou d'aliments solides ; il croit éprouver des suffocations, ou se débarrasser d'un fardeau incommode : celui qui, au contraire, a ressenti la faim ou la soif, se figure qu'il désire, qu'il cherche et même qu'il trouve le moyen de satisfaire ses besoins. Relativement à la fortune, avons-nous désiré des honneurs, des dignités, ou bien avons-nous craint de les perdre ; nous rêvons que nos espérances ou nos craintes sont réalisées. » (*CSS*, chapitre 3)

Le rêve est de nature opaque et condensé, et à l'interprétation de l'illuminer pour distinguer les rêves mensongers des rêves vrais, autrement dit entre faux rêves et rêves prémonitoires[1].

Emilien aura un rêve prophétique :

« L'Émilien entend la voix de l'oracle, puisque son père Paulus et son aïeul l'Africain, tous deux personnages imposants et vénérables, tous deux honorés du sacerdoce, l'instruisent de ce qui lui arrivera. Il a une vision, puisqu'il jouit de la vue des mêmes lieux qu'il habitera après sa mort. Il fait un songe, puisque, sans le secours de l'interprétation, il est impossible de lever le voile étendu par la prudence sur les révélations importantes dont on lui fait part. » (*CSS*, chap. 3)

Comment interpréter le rêve ? Sur quels critères faut-il se baser pour avoir une bonne interprétation ?

Ce même rêve fonctionne comme une prémonition de la victoire de Rome sur Carthage :

« Ce songe intéresse la chose publique, puisque la victoire de Rome sur Carthage, et la destruction de cette dernière ville, sont prédites à Scipion, ainsi que son triomphe au Capitole et la sédition qui lui causera tant d'inquiétudes. » (*CSS*, chap. 3)

Cette œuvre se veut non seulement une étude sur le rêve, mais une contribution à célébrer la grandeur de Rome.

En définitive, à chaque culture correspond une conception précise du fait onirique : le mode de rêver (comme production), corrélé à l'acte de vivre, est à rattacher à l'interprétation culturelle. Macrobe ne traduit-il, en fin de compte, que les significations du songe relatives à sa culture primaire ?

III.- *LE PENSEUR POLITIQUE*

Que peut apporter Macrobe de nouveau à la pensée de l'époque, qui vers la fin du IVe siècle est marquée par la fin du conflit entre le paganisme romain et le christianisme ? On dit qu'il développe une théologie qui verse dans la négation :

« His writings are usually regarded as the main channel by which a certain kind of Theology entered the Western tradition. It is the 'negative Theology' of those who take in a more rigid sense, and

[1] Diane Desrosiers-Bonn, « Le Songe de Scipion et le commentaire de Macrobe à la Renaissance », p.71-84, in Françoise Charpentier, *Le songe à la Renaissance*, Université de Saint-Etienne, Colloque international de Cannes 1987, 1990.

« Macrobe clôt le chapitre III du livre I avec la mention des deux portes du songe, celle d'ivoire réservée aux rêves mensongers et celle de corne par laquelle se glissent les songes vrais. » (p. 74)

emphasise more persistently than others, the incomprehensibility of God. »[1]

Les questions théologiques ne le préoccupent point, c'est là une chose curieuse pour un penseur nord-africain. Macrobe s'intéresse plutôt aux affaires philosophiques[2] dont il a une conception précise.

Sur le plan politique, il se réfère au dictateur Denys comme icône de l'injustice[3]. Est-ce le même Denys I[e] l'Ancien, celui qui a organisé un coup d'état contre la démocratie, et auprès duquel Platon entend fonder un projet politique idéal ? Pourtant, le souci du politique est constant chez l'auteur, et il critique la confusion des penseurs au moment de traiter les faits politiques[4]. Prend-il alors part à la vie administrative de Rome ? Proconsul ? Haut fonctionnaire ? Peu est connu d'une telle participation.

Toujours est-il que Macrobe forge le concept des « vertus politiques » ; les trois autres vertus sont : les vertus épuratoires, les vertus épurées et les vertus exemplaires. (*CSS*, chap. 8) Voici un passage qui en décline le sens :

> « Ce sont elles qui font le bon citoyen, le bon magistrat, le bon fils, le bon père et le bon parent : celui qui les pratique veille au bonheur de son pays, accorde une protection éclairée aux alliés de son gouvernement, et le leur fait aimer par une générosité bien entendue. Aussi de ses bienfaits ou garde la mémoire.
>
> La prudence politique consiste à régler sur la droite raison toutes ses pensées, toutes ses actions ; à ne rien vouloir, à ne rien faire que ce qui est juste, et à se conduire en toute occasion comme si l'on était en présence des dieux. Cette vertu comprend en soi la justesse d'esprit, la

---

[1] Clive Staples Lewis, op. cit., p. 70.

[2] Jacques Flamant, « Macrobe : une langue philosophique », *op.cit.*, « C'est que la philosophie reste pour lui l'activité la plus noble, la plus haute, celle qui met l'homme en contact avec les réalités supérieures (superna), donc divines : la sagesse, c'est la connaissance des choses divines, mais aussi la pratique des trois ordres de vertus supérieures (dites philosophiques) qui élèvent l'âme jusqu'à la contemplation de l'Intellect divin. » (p. 221)

[3] « Denys, le plus cruel des usurpateurs de la Sicile, voulant détromper un de ses courtisans, qui le croyait le plus heureux des hommes, et lui donner une idée juste de l'existence d'un tyran que la crainte agite à chaque instant et que les dangers environnent de toutes parts, l'invita à un repas splendide, et fit placer au-dessus de sa tête une épée suspendue à un léger fil. La situation pénible de l'homme de cour l'empêchant de prendre part à la joie du banquet : Telle est, lui dit Denys, cette vie qui vous paraissait si heureuse ; jugez du bonheur de celui qui, toujours menacé de la perdre, ne peut jamais cesser de craindre ! » (*CSS*, chapitre 10)

[4] « Mais pourquoi tous deux ont-ils jugé nécessaire d'admettre de pareilles fictions dans des écrits consacrés à la politique, et d'allier aux lois faites pour régir les sociétés humaines, celles qui déterminent la marche des planètes dans leurs orbites, et le cours des étoiles fixes, entraînées avec le ciel dans un mouvement commun ? » (*CSS*, chapitre 1)

perspicacité, la vigilance, la prévoyance, la douceur du caractère, et la réserve.

La force politique consiste à ne pas laisser offusquer son esprit par la crainte des dangers, à ne redouter que ce qui est honteux, à soutenir avec une égale fermeté les épreuves de la prospérité et celles de l'adversité. Cette vertu renferme l'élévation de l'âme, la confiance en soi-même, le sang-froid, la dignité dans les manières, l'égalité de conduite, l'énergie de caractère, et la persévérance.

La tempérance politique consiste à n'aspirer à rien de ce qui peut causer des regrets, à ne pas dépasser les bornes de la modération, à assujettir ses passions au joug de la raison. Elle a pour cortège la modestie, la délicatesse des sentiments, la retenue, la pureté des mœurs, la discrétion, l'économie, la sobriété, et la pudeur.

La justice politique consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient. À sa suite marchent la bonté d'âme, l'amitié, la concorde, la piété envers nos parents et envers les dieux, les sentiments affectueux, et la bienveillance. » (*CSS*, chap. 8)

Cette conception de la politique, qui est celle d'un penseur qui croit à la justice ordonnée dans un monde injuste, n'est-elle pas proche des enseignements du *Prince* de Machiavel ou d'autres textes modernes de sciences politiques ?

IV.- *L'AFRIQUE DE MACROBE*

Macrobe est-il vraiment amazigh ? Nous avons une réponse dans la citation suivante l'aveu d'un Africain complexé :

« Macrobe ajoute d'ailleurs que ce qui lui manque, c'est l'élégance d'une bouche romaine. Nous avons affaire à un provincial qui fait preuve d'une humilité de convention pour se concilier la sympathie d'éventuels lecteurs romains. On a conclu souvent qu'il était africain, en se fondant, au départ, sur une leçon fautive d'un manuscrit ; cela est possible, l'Afrique ayant conservé avec l'ancienne capitale les liens les plus étroits. »[1]

Son africanité, à prendre comme le contraire de l'élégance romaine, s'avère alors indéniable.

Pourquoi insister sur cette œuvre qui narre la troisième guerre punique durant laquelle Massinissa est à la fois un serf de Rome et un traître pour ses compatriotes africains ? L'œuvre de Macrobe célèbre l'univers gréco-latin, tout en dissimulant sa tyrannie dans les territoires barbares. En général, elle « constitue un témoignage très précieux sur la société païenne dont il est issu et qu'il met en scène dans les *Saturnales*. »[2] Peu d'indications sur l'africanité (ou sur l'amazighité)

[1] Jacques Flamant, op. cit., p. 98.
[2] Ibid., p. 15.

sont insérées dans ses écrits, faisant taire une appartenance « vulgaire » qui aurait pu être utilisée par les détracteurs à tourner en dérision sa pensée philosophique.

Toutefois, à propos des Cyrénéens Macrobe écrit :

> « Les Cyrénéens, qui regardent Saturne comme l'inventeur de l'usage d'extraire le miel et de cultiver les fruits, célèbrent son culte en se couronnant de jeunes branches de figuier, en s'envoyant mutuellement des gâteaux. »[1]

Du miel africain Hérodote parle à maintes reprises dans son *Enquête*. Macrobe y décrit le rituel païen. Cette fête est rapportée dans un ton relativement neutre.

Enfin, cette arrivée de Scipion en Afrique, si commentée dans l'œuvre de Macrobe, ne serait-elle pas une allégorie de son retour imaginaire sur sa terre natale ? Son statut d'écrivain marginalisé est, peu ou près, à expliquer par ses origines[2].

---

[1] Macrobe, *Saturnales*, in *Œuvres Complètes*, traduction sous la direction de M. Nisard, Libraires Firmin-Didot frères et Imprimerie de l'Institut de France, Paris, 1875, (livre 1, chapitre VII)

[2] Stéphanie Lecompte, op. cit., « Ouvertement méprisé, Macrobe le fut sans aucun doute à la Renaissance, tant pour la nature de ses œuvres et pour son style, fort éloigné du latin de Cicéron, que pour ses origines, dont nul n'ignorait qu'elles n'étaient pas purement romaines ; et pourtant, on le publie sans relâche, on le lit, on l'annote, on le cite avec une fréquence remarquable. » (p. 11)

CHAPITRE TROISIÈME :

ECRIVAINS MINEURS ANCIENS

L'espace méditerranéen a souvent pris l'amazighité comme un élément insignifiant : cette culture peut intégrer l'Institution si elle réussit à s'accaparer (accepter) des critères autres que les siens. Les littératures grecque et latine prennent la tradition nord-africaine, bien qu'écrite dans leurs expressions, comme un fait marginal, l'investissant d'une place de littérature mineure. Elle devient alors un élément qui dérange l'Ordre, étant une différence dérangeante, et sur le plan poétique, signe de médiocrité.

Cela doit expliquer pourquoi tant d'auteurs nord-africains sont restés inconnus dans l'histoire littéraire antique. Il faut, selon la réception, distinguer les auteurs majeurs des auteurs mineurs. Ces derniers ont une moindre importance dans la production et la création, d'où le jugement critique que leurs œuvres ne se détachent pas de leurs origines. De surcroît, elles sont ignorées par la postérité. Sont-ils des auteurs mineurs du fait qu'ils ont échoué à recoder la langue latine, et tendu plus à exprimer leur culture d'origine ? L'écrivain mineur n'est-il pas, en fin de compte, un auteur qui s'écarte de l'officiel ? Comment allons-nous aborder ces auteurs nord-africains taxés de mineurs ? Pouvons-nous les ressusciter alors que le latin et le grec ancien sont, pour comble, des lettres mortes ?

A travers l'histoire, la réception latine, ensuite occidentale, révèle également un désintérêt envers leurs écrits 'éparpillés', 'récrits' et remis en question : leurs univers sont vulgaires, par conséquent indéchiffrables. Faut-il donc les gommer de toute référence alors que d'importantes indications sur l'amazighité sont insérées dans leurs œuvres ? Pour nous, il y a lieu à rechercher l'expression africaine. Certes, de par leur revendication, il y a partiellement cette 'marginalisation' intellectuelle de tout ce qui est produit par les écrivains de la Marge. La réception d'une telle littérature montre également quel rôle marginal a cette littérature dans les études classiques. Par voie de conséquence, le public s'y connaît peu, voire ne s'y intéresse jamais.

Parmi ces auteurs anciens, on parle de Juba II, à la fois « aguellid » et érudit, le maître de la Maurétanie tant dépréciée dans les lettres latines. Comment expliquer son statut d'auteur mineur alors que son effigie figure sur des monnaies frappées à Rome ? Sa description des Africains et de l'Afrique est-il pour quelque chose dans sa mauvaise réception ?

Que dire des autres auteurs comme Marcus Manilius ou Publius Annaeus ? Ils imitent les grands écrivains latins, s'égalent parfois à eux dans la création, cependant la réception ne retient pas leurs noms.

Parfois, la réception prenait la les auteurs mineurs pour des lumières. Dante loue l'œuvre de l'énigmatique Priscien, fin connaisseur des lettres grecques et latines. En temps du déclin de Rome à cause de l'arianisme et des Vandales, Priscien s'ingénie à expliquer la grammaire latine. Et Luxorius se positionne comme un érudit de la mythologie gréco-romaine. *La Johannide* de Corippe met au premier plan une amazighité négative, par opposition à une mythologie officielle et positive, celle des Seigneurs. Comment expliquer le désintérêt de la postérité latine envers l'œuvre de ces mythographes ?

En poésie, Terentianus Maurus était conscient que ses livres n'avaient pas de destin. De même, Némésien représente une Afrique pastorale, mêlant dans cette représentation sentiments intenses et pensée « peu utile » à l'esprit romain du IIIe siècle.

Dans le domaine de l'histoire, Sextus Aurelius Victor offre de grandes leçons pour éclairer la vie politique de Rome et des Romains afin de surmonter ces temps de crise générale. De surcroît, il loue étrangement la politique de Septime Sévère – qui tente d'écraser les Africains et de les assujettir aux intérêts de la Métropole. Polemius, à son tour, écrit le *Roman d'Alexandre* (*Res Gestae Alexandri Magni*) qu'il dédie à Constance II (337-361) afin de gagner ses faveurs. Toutefois, ces historiens demeurent des auteurs mineurs bien qu'ils glorifient la culture romaine.

Quant à Nonius Marcellus, il compose *De compendiosa doctrina*, faisant montre d'un esprit encyclopédique : auteurs, grammaire et lexique sont compilés et exposés de façon minutieuse. De même, l'autre encyclopédiste, Martianus Capella, fin connaisseur des questions religieuses, écrit une œuvre importante, surtout les neuf livres *Des Noces de Mercure et de Philologie* (430).

Enfin, cette littérature mineure ne peut exister que sous l'influence de la littérature consacrée dite majeure, surtout qu'elle est déterminée par la nature du rapport à l'expression, autrement dit la légitimité académique. Les auteurs africains ne sont mineurs que parce qu'ils développent une pensée mineure, celle dont ils se servent dans la composition de leurs univers propres...

JUBA II, VOYAGEUR-ROI ASSIMILE

Juba II est à classer non seulement dans l'histoire nord-africaine comme le meilleur « Roman client king », mais aussi dans la littérature amazighe comme l'un des rares auteurs à avoir écrit en grec. On raconte que c'est bien Auguste ou Tibère qui lui donne le titre de citoyen romain, aussi est-il nommé « citoyen d'Athènes, duumvir de Gadès et quinquennal de Karthagène. »[1] Quels sont ses services présentés à la nation romaine ? Que fait-il pour rajouter quelque chose au triomphe de Rome qui détruit le royaume de son père et l'emmène enfant dans les cours de la Cité ? Qu'offre-t-il d'exceptionnel aux Athéniens ? Enfin, que dit-il de ses origines, notamment de la défaite de son père Juba et des autres « iguelliden » amazighs face aux Romains ?

Bien qu'il ne reste que peu de chose de son œuvre, l'aguellid intellectuel a, selon la critique, une grande influence sur Plutarque, Tite-Live, Pline, Asinius Pollion, Appien, le médecin Galien… Sa célébrité dépasse les frontières de Rome. Dilettante de l'univers hellénistique, les Grecs érigent en son honneur une statue auprès de la bibliothèque du gymnase de Ptolémée à Pausanias.

I.- *VIE D'UN ROI VASSAL DES ROMAINS*

Juba II appartient à la saga autochtone ; il est le petit-fils de Hiempsal II (décédé en l'an 60 AC), fils de Juba (85 - 46 AC), père du dernier roi amazigh Ptolémée (14 AC – 40). Il est né en 50 AC, et décédé en 23. L'authenticité de son nom pose problème dans l'historiographie officielle[2] ; et la généalogie nord-africaine fait également de lui un membre des familles massaessyles et maures.

A l'âge de cinq ans, l'enfant voit comment Jules César va successivement conquérir Zama, détruire le royaume de Juba 1er et

[1] Ernest Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie)*, tome 1, Elibron Classics, Adamant Media Corporation, 2005, p. 92.

[2] Duane W. Roller, *The world of Juba II and Kleopatra Selene: royal scholarship on Rome's African frontier*, Routledge Classical Monograph, New York, 2003.

"It is possible that Juba was not the name given to the son of Juba I by his parents. Unlike many of the Greek dynasties, the Numidian royal family did not tend to use the same name. In the ten known generations (nearly thirty individuals), names repeat only on two occasions other than Juba I and II: the two Hiempsals and the two Massinissas. In both cases the relationship is not close […] It is probable that Juba II, his actual name unknown, was given his father's name by the Romans." (p. 1)

décimer la famille royale. Les rapports entre Rome et l'Afrique sont couronnés par la victoire romaine et l'anéantissement du royaume africain. En temps des guerres civiles à Rome, l'Afrique du Nord accueillait les mêmes bouleversements politiques.

Force est de constater que le sort des rois de la Numidie est étroitement lié à Rome durant plus d'un siècle et demi. Juba II représente le dernier chaînon d'une descendance royale dépendante de Rome. Si le vieux Massinissa est un allié de Scipion l'Africain, contemporain de la seconde et troisième guerres puniques, le petit-fils Jugurtha a, par contre, entretenu des relations fougueuses avec Rome. Les rois Hiempsal et Juba I, qui leur succèdent, connaissent plus ou moins le même sort de dépendance[1]. Juba II en est relativement épargné :

> « [...] étant lors un jeune enfant, fut mené captif en la montre de ce triomphe. Cette captivité lui a été très-heureuse, ayant fait qu'au lieu qu'il fût demeuré un Barbare nomadien, il a depuis, par le moyen de l'étude qu'il fait en sa prison, été nombré entre les plus savans historiographes des Grecs. »[2]

Cela révèle bien la vision romaine de tout ce qui est autochtone : être captif des Romains est mille fois bénéfique pour un enfant « berbère » qu'être éduqué dans les palais numides. Ainsi, le petit Juba fait figure de trophée humain, nourri par la civilisation universelle.

Son éducation est totalement romaine, digne d'un prince de l'Empire. « Les maîtres les plus célèbres de la Grèce et de l'Italie l'initièrent à toutes les connaissances de l'époque et firent de ce jeune Berbère un savant et un raffiné. »[3] Élevé par Octavie (sœur d'Octave –futur empereur Auguste) comme un Romain, Juba mène tantôt une vie de prince, tantôt celle d'un fidèle affranchi, protégé de l'empereur. Cette formation politique assure aux Conquérants romains le destin de l'Afrique du Nord mise entre les mains de bons serviteurs indigènes formés et éduqués à Rome. Cette politique est systématiquement suivie par d'autres nations qui viendront conquérir Tamazgha. Juba II est le parfait modèle : numidien parfaitement romanisé dès son bas âge, il est marié à une femme mi-grecque, mi-romaine (Cléopâtre Selené)…

Grand défenseur de la civilisation latine et associant son destin politique à Rome, Juba II participe à ces guerres romaines : la campagne d'Orient de 31 à 29 AC contre Cléopâtre et Marc Antoine, la campagne d'Espagne de 26 à 25 AC. De même, on cite qu'il est nommé consul de

---

[1] Ibid., « Juba's grandfather Hiempsal was a historian, and his father, Juba I, had come to Rome on a Numidian embassy in the 80s BC, only to be insulted and assaulted by the young Julius Caesar, which meant that when Juba I became king he naturally gravitated toward the faction of Gaius Pompeius." (p. 1)

[2] Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, tome 7, op. cit., p. 248.

[3] Ernest Mercier, op. cit., p. 90.

Cadix par l'empereur Auguste. Il épouse Cléopâtre Séléné, (40 AC – 5), fille de Cléopâtre VII et de Marc-Antoine, également élevée par Octavie. Cette même Cléopâtre est la grande tante de Caligula, l'empereur qui met fin aux institutions politiques amazighes après la mise à mort de Ptolémée et de tout son royaume « berbère »[1]. Juba II et Cléopâtre, mariés vers 19 AC, gouvernent au service de Rome.

Notons que l'empereur ami, Auguste, qui confectionne bien une politique d'assimilation, met les deux rois à la tête de la Numidie en tant qu'iguelliden vassaux des Romains. L'Egypte représentée par Cléopâtre, et la Libye représentée par Juba II, sont un bon exemple de la domination romaine sur le monde barbare. L'épouse 'raffinée' aura une grande influence sur l'organisation de la cour africaine[2].

La nomination de Juba II a justement la fonction de *deus ex machina* : en ces temps de trouble, Africain qu'il est, il amoindrit la haine locale envers les gouverneurs romains. Son gouvernement est, d'après les annales et les chroniques d'histoire, sûr et prospère[3]. Pourtant, rappelons que Juba II est arrivé au pouvoir de la Numidie à une époque où les Gétules étaient en pleine révolte. La résistance est à son apogée : on massacre tout ce qui est romain. « Les armées de Juba furent plusieurs fois battues et il fallut que l'empereur envoyât de nouvelles forces en Afrique. »[4] Les Romains écrasent alors les Gétules, les Garamantes et les Nasamons, sans jamais arriver à mettre fin à l'esprit de rébellion (résistance)… D'ailleurs, le roi Ptolémée, fils de Juba II, aura toujours à affronter la grande révolte de Tacfarinas qui n'est qu'une suite de cette Résistance.

En tant qu'écrivain-voyageur, Juba II sert les intérêts d'Auguste : son texte sur l'Arabie est en soi une enquête sur le terrain des nouvelles voies pour atteindre l'Inde. Héritant ce rêve d'Alexandre, Rome repart à la conquête politique et économique de la vaste Asie, après avoir mis la main sur l'Afrique.

Exprimenté et veillant toujours sur les intérêts romains, Juba II connaît une ascension politique :

---

[1] Caligula tue le roi de la Maurétanie Ptolémée (fils de Juba II) en 40 pour annexer définitivement son royaume.

[2] Duane W. Roller, *op.cit.,* « The intellectual culture of the court was directed by Juba's own heritage and interests, especially those of Kleopatra Selene, who honoured the memory of her mother and her mother's land, and created a distinct Hellenistic Egyptian tone. By choosing at name her son Ptolemaios –thereby passing over Juba's ancestral names – Kleopatra Selene further emphasized her role as the one who would continue the Ptolemaic dynasty and nullify its deposing in 30 BC." (p. 151)

[3] Ibid., "Juba and Kleopatra Selene were also assiduous in bringing Mauretania into the imperial economic sphere: the kingdom produced vast amounts of grain, fish, garum, purple dye, and timber for export to Italy. A long series of cornucopia coins shows that Juba saw the kingdom as one of the economic mainstays of the empire." (p. 4)

[4] Ernest Mercier, op. cit., p. 91.

« [...] après la mort de Bokkus le trône de Mauritanie était demeuré vacant. En l'an 17, Auguste, renonçant à l'administration directe qu'il exerçait sur cette vaste contrée, retira Juba II de la Numidie et lui confia la souveraineté des deux Mauritanies. »[1]

Ce nouveau poste n'est point un honneur aux Imazighen, il est le premier signal d'une dépendance politique.

Juba II meurt vers l'an 23 ; il est enterré près de la tombe de Cléopâtre Séléné, son épouse.

II.- *DE VASSAL À ECRIVAIN ASSIMILE*

Durant toute sa vie, Juba II a trois tâches à remplir : « combattre les barbares, explorer l'inconnu et fonder des villes : trois activités que Juba sut remplir et faire connaître par l'intermédiaire de ses propres écrits et par ceux des Romains. »[2] Il est réputé pour son érudition : son œuvre montre un auteur méticuleux et curieux. Il est fait de nombreuses lectures en histoire, géographie, poésie, grammaire. Pline l'Ancien écrit : « Le père de Ptolémée, Juba, qui le premier régna sur l'une et l'autre Mauritanie, et qui est encore plus célèbre par ses travaux littéraires que par sa royauté »[3]. Le gouverneur est peu célèbre pour ses actions politiques. Ce jugement romain dit beaucoup de sa vassalité dans les décisions de gouverner. Quant à Plutarque, il le considère comme « le meilleur historien qu'il y ait eu parmi les rois qu'on le compte parmi les historiens les plus savants des grecs »[4]. Pourtant, il dit peu de son Afrique natale, des siens. Est-ce de peur de déplaire aux Seigneurs et par conséquent susciter leur méfiance ? D'après Fulgence, il est l'auteur de neuf ouvrages. Il préfère écrire en grec. Cette œuvre, traitant de diverses disciplines, est citée par les auteurs Pline l'Ancien, Plutarque et Athénée. Les titres sont *Eloge–Hôtes d'une île du littoral Apulien* ; *Description des oiseaux de Diomède* ; *De la cuisine* ; le traité *Libyca…*

Dans *Lybica*, Juba II traite de différents sujets : géographie, histoire naturelle, mythologie, botanique… Etienne de Byzance parle d'autres textes de Juba : *Histoire romaine* (l'auteur y narre l'histoire de l'Italie) et *Archéologie romaine* (le voyageur parle des guerres d'Espagne et d'autres guerres en Italie et Grèce).

III.- *DECOUVERTE DE L'UNIVERS*

Le voyageur Juba qui mène une quête scientifique l'emporte sur l'homme politique soucieux des affaires d'administration. Grâce à ses

---

[1] Ibid., p. 90.
[2] Michèle Coltelloni-Trannoy, op. cit., p. 53.
[3] Pline l'Ancien, op. cit., livre V, 16
[4] Plutarque, *La vie des hommes illustres*, Vie de Sertorius, IX (www. histoire-fr.com / Bibliographie_plutarque_vies_sertorius.htm ; consulté le 3 / 3/ 2009)

fréquents voyages, il rapporte maintes anecdotes dans des livres de géographie naturelle à son propos et à celui de ses réflexions et remarques. Les sujets d'étude de Juba II sont la description et l'étude des autres peuples méditerranéens, depuis l'est jusqu'à l'ouest. On cite *Similitudes* composé de quinze livres où l'auteur parle également des usages romains dans la vie publique et privée, en cherchant le lien entre le romain et l'hellénique. Un autre ouvrage intitulé *Babyloniaca* est consacré au peuple assyrien, et un autre intitulé *Arabica* où il parle des Arabes, des Indiens et des Ethiopiens qu'on date en l'an 4 lorsque Juba II fait partie d'une expédition vers l'Arabie[1]…

Il y a trop d'anecdotes sur les découvertes de Juba II. On ira jusqu'à voir dans ses écrits non seulement une encyclopédie générale de l'univers découvert, mais une tendance à 'systématiser' une vision du monde.

> "When *On Arabia* is coupled with *Libyka*, it can be seen that Juba created an extensive and wide-ranging treatise that covered all the southern half of the known world, from West Africa to India. In fact, it is difficult to divide the two works, since material about the Nile, its upper regions, and East Africa blends seamlessly into that about the Red Sea and the Arabian peninsula."[2]

Ses enquêtes géographiques attestent alors son ambition de faire conquérir le monde aux Romains. Les anciens textes notent également qu'il a exploré d'autres contrées de l'Atlantique. « Il aurait, paraît-il, fait explorer les îles Fortunées (Canaries) et la découverte des îles Purpurariae (Madère), lui serait due. »[3] Ce voyageur africain n'a-t-il pas tout simplement communiqué avec les Guanches, une ethnie amazighe ? Est-ce par souci de retrouver les siens, cette fois-ci ? Enfin, selon les manuels, ses voyages sont effectués au nom de la science[4].

Peut-être Juba II, en fin de compte, s'inscrit-il dans la tradition amazighe comme celui qui fait découvrir sa culture, qui s'y réfère le moins à l'être africain dans sa vocation à s'affranchir des Romains. Certes, si son obédience à Rome est illimitée, son sentiment d'autochtone se manifeste à tout ce qui relève de la culture. Son œuvre est fréquemment citée vu sa grande valeur : tant d'écrivains célèbres y puisent matière à écrire et à réfléchir sur l'histoire de l'époque.

---

[1] Pline l'Ancien, op. cit., livre V, 13.
[2] Duane W. Roller, op. cit., p. 227.
[3] Ernest Mercier, op. cit., p. 90.
[4] Pierre Bayle, *op.cit.*, « Juba découvrit une herbe qu'il appela euphorbie du nom de son médecin. Il serait étrange que le médecin d'un monarque eût été assez mauvais courtisan pour donner son nom à une herbe que le roi, son maître, aurait trouvée. » (p. 430)

MARCUS MANILIUS,
ASTRONOME ET POETE

Manilius a-t-il vraiment existé ? Cette hésitation à trancher sur l'identité réelle du penseur le met en même temps dans la place d'auteur mineur, et de Nord-africain. Si le chef-d'œuvre de Manilius, *Les Astronomiques*, ne se réfère qu'à l'astrologie, que peut-il justement rapporter de l'amazighité ? C'est bien le livre (4) qui nous révèle un ensemble de traits de l'africanité en général. Il parlera, entre autres, de Maures « sombres, brûlés », d'Arabes « efféminés »[1], de Carthage aux « murs démolis »… Cet intérêt constant, peut-être digne d'un astrologue, pour les peuples méditerranéens se fait dans le sens de les classer par catégories, qualités et selon d'autres critères subjectifs.

I.- *L'ANONYME MANILIUS*

Marcus Manilius est un auteur anonyme ; des auteurs, comme Friedrich Jacob, lui attribuent une origine africaine, ou comme Richard Bentley une identité gréco-asiatique. Peut-être faut-il dire qu'il est un citoyen romain, naguère affranchi pour son génie. D'autres historiens s'intéressent plutôt à son expression raffinée comme repère de datation. « On ne sait rien de précis sur le lieu et la date de sa naissance mais, suivant l'opinion la plus commune, il appartient aux dernières années du règne d'Auguste et à l'époque de la saine et pure latinité. »[2] Il est l'auteur du recueil poétique *Les Astronomiques* vers 10 av. J.C.[3].

La même indécision se rapporte à sa mort. Il est, selon certaines sources, décédé vers 50 av. J.C.

Non seulement il lit Lucrèce, Virgile et Ovide, mais il s'inspire de leur style. Lucain, Petronius et Juvénal qui le citent dans leurs œuvres

> « […] however, not even Firmicus Maternus, a fourth-century astrological writer who drew heavily on Manilius, deemed it necessary

---

[1] « Non loin de ce golfe, en Arabie, dans ce pays dont les habitants efféminés jouissent des délices particulières au climat, et respirent des odeurs dont une infinité de plantes parfument l'air, une autre mer mouille tranquillement les rivages où l'on recueille les perles ; elle porte le nom du pays qu'elle arrose. L'Arabie sépare ces deux mers. » (*Astron*. Livre 4)

[2] Paul Albert, *Histoire de la littérature romaine*, tome 2, coll. « Histoires littéraires », Libraires-éditeurs Ch. Delagrave et cie, Paris, 1871, p. 122.

[3] Le texte est gardé par la postérité comme une œuvre inachevée. Il a été commenté par Julius Firmicus. Il est publié pour la première fois à Nurembourg, par J. Regiomontanus vers 1472. Il s'agit, au fait, d'un manuscrit trouvé par Poggi, sans date de publication (in -4°), ensuite réédité par Scaliger en 1579.

> to name and credit his model. As far as our ancient sources are concerned, Manilius might as well not have existed. »[1]

Ce doute méthodique montre à quel point cet auteur pouvait être africain, amazigh… faisant alors partie de la marge de la marge.

Comme il rédige sur l'astrologique, il use d'une structure complexe. Son intérêt interdisciplinaire tisse tout le texte, tout comme les références aux mythes sont abondantes. Son approche est explicitée dans ce passage :

> « J'entreprends, dans mes chants, de faire descendre du ciel des connaissances véritablement divines, et les astres mêmes, confidents du destin, et dont le pouvoir, dirigé par une sagesse suprême, produit tant de vicissitudes dans le cours de la vie humaine. » (*Astron.,* livre 1)

Tout cela donne à son œuvre une profondeur particulière, surtout qu'il use d'un « a difficult, twisted, and occasionally strangely beautiful Latin ».[2] Un tel style renforce, d'une manière ou d'une autre, l'hypothèse de ses origines non romaines.

II.- *UNE ŒUVRE ASTRONOMIQUE*

Ses poèmes sont, en général, de portée didactique. Bien que cet écrivain africain fasse preuve d'une grande connaissance dans l'art (ou la science) de lire la configuration des planètes dans le zodiaque et de concevoir subséquemment des horoscopes, il possède l'âme d'un poète.

> « Le feu sacré s'allume pour moi sur deux autels je dois mon encens à deux temples différents, parce que deux difficultés m'effraient, celle du vers, et celle du sujet. Je m'astreins à une mesure soumise à des lois sévères ; et l'univers, faisant retentir autour de moi le bruit imposant des parties qui le composent, m'offre des objets qu'on pourrait à peine décrire dans un langage affranchi des entraves de la poésie. » (*Astron.* Livre 1)

Bien qu'inachevé, peut-être à cause de la mort subite de Manilius, son chef-d'œuvre se compose de cinq livres (au total 4000 hexamètres).

Manilius écrit :

> « Puisque mes chants embrassent toute la profondeur du ciel, et que je me propose d'amener sur la terre la connaissance des secrets du destin, mon premier soin doit être de tracer le tableau de la nature, et de faire connaître la disposition générale de tout ce qui compose l'univers. » (*Astron.,* livre 1)

Son œuvre s'organise comme suit :

---

[1] K. Volk, *Manilius and His Intellectual Background*, Oxford University Press, 2009, p.1
[2] Ibid.

– Le chant (1) est une description méticuleuse du ciel. Non seulement il décrit les constellations, mais discute aussi l'origine de l'univers. Il y définit l'existence de Dieu comme l'âme du monde. Cet idéalisme doit trouver des résonances dans sa culture natale.
– Le chant (2) décrit les mouvements du zodiaque tout en apportant des définitions. Il s'y réfère à Homère « poète immortel dont la Grèce nous a laissé ignorer la vraie patrie » (*Astron.*, livre 2), Hésiode et autres écrivains. Il énumère les signes du zodiaque sous forme de rêves astrologiques…

Citons un passage intéressant où il explique comment les signes du ciel organisent la terre d'ici-bas.

> « Tout est donc distribué dans l'univers par la volonté d'une sagesse souveraine. Or ce dieu, cette raison, qui gouverne tout, a voulu que les animaux de la terre dépendissent des signes du ciel. Il tient, il est vrai, ces signes à une distance extrême de nous ; mais il nous force de reconnaître par expérience qu'ils décident de la vie et des destinées des notions, des mœurs qui caractérisent tous les êtres. Cette vérité n'exige pas de longs raisonnements. Le ciel agit manifestement sur nos campagnes ; il fait la stérilité ou la fertilité de nos moissons ; il agite la mer, il la pousse sur nos côtes et l'en retire : ces deux mouvements opposés de l'océan sont dus à l'action de la lune, qui s'approche et s'éloigne, et à celle du soleil, qui, dans l'espace d'une année, fournit sa vaste carrière. Des animaux, plongés au fond de la mer, et comme emprisonnés dans leurs écailles, sont de même sensibles au mouvement de la lune » (*Astron.,* livre 2)

Ces pensées traduisent peu ou prou les croyances de l'époque, et à un degré plus manifeste celles de son ethnie.
– Le chant (3) initie le lecteur à déchiffrer les cieux. Il tourne autour de l'explication des rapports entre hommes et astres. Ces derniers ont une influence sur les âges du premier homme. L'auteur y analyse finalement les signes qui déterminent les quatre saisons de l'année. Force est de constater le trait altier de l'auteur nord-africain qui revendique la 'primeur' de sa réflexion.

> « Je prends un nouvel essor ; j'ose au delà de mes forces ; je ne crains pas de m'engager en des chemins où personne n'a marché avant moi. Muses, soyez mes guides ; je travaille à reculer les bornes de votre empire ; je veux puiser d'autres chants dans vos fontaines intarissables. » (*Astron.*, livre 3)

– Le chant (4) traite d'une part de la Terre, et de l'autre des caractères des peuples qui sont influencés par les astres. Les destinées sont ainsi fixées : tout est soumis aux lois du destin. Il écrit :

> « Mais pourquoi, direz-vous, étudier le ciel par des moyens si subtils, si notre esprit se refuse à cette étude, si la crainte d'échouer nous ôte l'espérance du succès, et met obstacle à nos recherches ?

> Tout ce que la nature recèle dans le vaste dépôt de ses mystères échappe à nos yeux, et passe les bornes de notre intelligence. En vain dirait-on, pour appuyer la nécessité de cette étude, que tout est réglé sur les décrets du destin, si le destin nous est lui-même absolument impénétrable. Mais pourquoi vous obstiner ainsi à vous dégrader vous-même, à repousser des biens dont Dieu consent que vous jouissiez, à fermer les yeux de votre esprit à la lumière que la nature vous présente ? » (*Astron.*, livre 4)

Ce « Dieu » unique apparaît-il vraiment dans le manuscrit de cet écrivain mineur, probablement récrit et enrichi par les copistes, les traducteurs et les éditeurs ?
– Le dernier chant présente les planètes comme ayant différentes influences sur l'univers (nature, homme) selon leurs positions et mouvements (configurations) dans le ciel, comme si c'était de la providence gouvernant le monde. On y découvre l'épisode d'Andromède, digne de Virgile…

En général, la découverte de la Terre occupe le poète : « Dieu la fit de manière que, tombant de tout côté, elle ne tombât point ». Manilius, obnubilé par l'horoscopie, considère que les affaires politiques sont également prédéterminées par les astres. Les écrivains français du XVIIe siècle sont de grands lecteurs de cette tradition astronomique. « Peut-être aussi celui de la politique et de l'influence des astres sur elle. Montaigne reprenait à ce sujet Manilius, comme La Fontaine le ferait en le transposant par une allusion à l'actualité »[1]. Par ailleurs, les auteurs du Moyen Age et les Classiques, faut-il encore citer Shakespeare, s'intéressent aux textes de Manilius vu son esprit encyclopédique, notamment sa lecture des étoiles qui gouvernent l'univers.

En effet, connu pour son idéalisme excessif, le poète s'imagine en train de voler parmi les cieux, en quête de vers et d'étoiles 'richement significatives'. Il avance que le calcul des planètes sert à donner un sens à leur positionnement. Ces signes ont une réelle influence sur l'humain. Cette explication du monde physique par l'influence des astres ne sert qu'à préciser les idées métaphysiques :

> « Son dieu n'est autre chose que l'âme du monde ; le monde lui-même est dieu. […] Il s'est demandé, après tant d'autres, quelle était la cause suprême des événements dont le monde est le théâtre, dont l'homme est tour à tour le héros ou la victime. Il n'en a découvert d'autre explication que la fatalité. […] C'est à la fatalité qu'il attribue les vices et les vertus de l'homme, ses belles actions et ses crimes. »[2]

[1] Bernard Beugnot, « La Fontaine et Montaigne : essai de bilan », p. 43-65, *Études françaises*, vol. 1, n° 3, 1965, p. 53.
[2] Paul Albert, op. cit., p. 122-123.

Sa philosophie, bien que simpliste, révèle un souci constant de découvrir l'univers, et de rechercher les corrélations entre ses éléments afin de l'expliquer dans les détails.

Certes, l'auteur africain possède une qualité tout à fait particulière : il n'imite pas les modèles, autrement dit les écrivains et les philosophes grecs :

> « Il a pensé par lui-même. La plupart de ses contemporains et de ses successeurs n'avaient d'autre but que de versifier d'élégantes descriptions des signes célestes, et d'y joindre les légendes mythologiques les plus remarquables par leur éclat ou leur bizarrerie. Manilius ne s'interdira pas non plus ces ornements mais une idée générale préside à l'ordonnance de son poème et lui donne une couleur particulière. »[1]

Comment se présente cette morale qui se cache dans les descriptions astronomiques ? Imbu d'idées stoïques, Manilius explique l'existence par une providence qui régit l'univers, et par une raison divine qui est là dans l'organisation des étoiles. Le fatalisme est inhérent à toute action. C'est pourquoi, il parle de divinité totale et maîtresse de tout ce qui se produit ici-bas.[2]

Sa philosophie est attachée à comprendre la sensibilité de l'homme dans une existence mystérieuse. Grâce aux mouvements des astres, tout peut être explicité.

Nous lisons dans ses écrits une série d'interrogations ontologiques.

> « Pourquoi consumons-nous en tant de vains projets tous les moments de notre vie ? Tourmentés sans cesse par la crainte ou par d'aveugles désirs, en proie à des passions inquiètes qui hâtent notre vieillesse, nous cherchons le bonheur, et nous suivons une route qui nous en éloigne : nos vœux immodérés nous empêchent d'être heureux : nous nous proposons toujours de vivre, et nous ne vivons jamais. Plus on accumule de richesses, et plus on est réellement pauvre : ce que l'on a ne touche point ; on se porte tout entier vers ce que l'on n'a pas. La nature se contente de peu : pourquoi, par d'insatiables désirs, nous précipitons-nous vers notre ruine ? [...] O hommes, renoncez à ces soins inutiles, à ces inquiétudes superflues ; cessez de murmurer en vain contre les décrets du ciel. Le destin règle tout, tout est soumis à ses lois immuables ; tous les événements sont irrévocablement liés aux temps qui doivent les produire. L'instant qui

---

[1] Ibid., p. 122.

[2] « Ce bel ouvrage, embrassant le corps entier de l'univers et tous les membres de la nature, produits par les diverses combinaisons de l'air et du feu, de la terre et de l'eau, est dirigé par une céleste : la divinité l'entretient par une influence secrète, en gouverne les ressorts cachés, en réunit toutes les parties par plusieurs sortes de rapports, de manière qu'elles se soutiennent réciproquement, qu'elles se communiquent mutuellement leur énergie, et que le tout reste fermement uni, malgré la variété des parties qui le composent. » (*Astron.* Livre 1)

nous voit naître a déterminé celui de notre mort ; notre fin dépend du premier moment de notre existence.» (*Astron.*, livre 4)

Le style biblique y est inhérent à cette réflexion, qui s'écarte du matériel pour se lancer vers le céleste. Cela est à expliquer soit par l'idéalisme excessif de l'écrivain nord-africain, soit par les traces postérieures des copistes et des traducteurs occidentaux.

En fait, le discours ethique explique amplement sa postérité. L'auteur africain tient des propos moraux sur l'existence, socle de sa vision :

« Ne concluez cependant pas que nous ouvrons la porte au crime, ou que nous privons la vertu des récompenses qui lui sont dues. En effet, ferons-nous servir les plantes vénéneuses à notre nourriture, parce que leur production n'est pas un effet de notre libre volonté, mais une suite nécessaire de la qualité de leur semence ? Userons-nous moins volontiers des aliments sains et agréables, parce que c'est la nature, et non un libre choix, qui les a produits ? De même nous devons d'autant plus estimer la vertu, qu'elle est un don de la bonté du ciel ; et d'autant plus haïr les scélérats, qu'ils ne sont nés que pour commettre des crimes, et les expier par de justes supplices. Le crime est toujours crime, quelle que soit son origine : si le destin y pousse un malheureux, il a aussi déterminé qu'il en subirait le châtiment. » (*Astron.*, livre 4)

En fin de compte, cette éthique n'émane-t-elle pas d'une foi latente de chrétien ou de penseur idéaliste ?

III.- *PARLER DE L'AFRIQUE*

Marcus Manilius parle de l'Afrique, en précisant sa situation géographique. « La terre, flottante au centre du monde, est environnée de l'Océan qui lui sert de couronne, et la resserre en tous sens entre ses bras liquides. Elle admet encore dans son sein une autre mer. Celle-ci entre dans les terres du côté du sombre couchant, arrose à droite la Numidie, la brûlante Libye, et les ruines de la superbe Carthage. » (*Astron.*, livre 4) Dans sa géographie, la partie qui parle de son continent natal fait défaut : il y a ellipse de l'auteur ou effacement postérieur.

A propos de l'Amazigh, il écrit :

« L'Africain est desséché par l'ardeur du soleil, au milieu de ses sables brûlants. La Mauritanie, ainsi appelée à cause de la couleur de ceux qui l'habitent, doit ce nom à la lividité de leur teint. » (*Astron.*, livre 4)

Le mot Maurétanie signifie ethnie « sombre, obscure », et se trouve chargé encore du sens « livide »…

Sur l'héritage de Carthage dans sa lutte contre les Romains, il écrit :

« La belliqueuse Carthage y tenait autrefois le premier rang, lorsqu'Annibal réduisit en cendres les forteresses que nous avions

construites sur les Alpes, immortalisa Trébie, couvrit Cannes de tombeaux, et transporta l'Afrique en Italie. La nature, ayant en horreur les guerres que Carthage devait soutenir contre Rome, en punit l'Afrique en la rendant le repaire de bêtes féroces et de monstres de toute espèce, d'horribles serpents, d'animaux infectés de venin, nourris de ce qui donne la mort, vrais forfaits de la terre qui les produit. Cette terre barbare, fertile en productions qui la dévastent, porte aussi d'énormes éléphants et des lions furieux : c'est un jeu pour elle de donner naissance à des singes de la difformité la plus hideuse. Plus tristement partagée que si elle était stérile, elle couvre de monstrueux produits ses sables arides, et elle est telle jusqu'aux frontières où commence l'Egypte. » (*Astron.*, livre 4)

Cette vision négative de l'Afrique est intéressante à étudier. Elle est digne d'un Romain soucieux des intérêts impériaux. La Nature est du côté du bon Romain. Elle punira les sauvages Nord-Africains : elle décuplera le nombre des monstres, appauvrira la terre et rendra l'atmosphère insupportable…

En fin de compte, ce refus de ne pas imiter les Grecs n'émane-t-il pas de son sentiment d'indigène, fier de son africanité ? Même son originalité se fait manifestation vague :

« Manilius shows certain originality as a poet, albeit within the circumscribed frame of the literary conventions of his time. His originality in the field of astrology is much harder to assess, given dearth of earlier sources. Compared to later astrological writings, some aspects of Manilius' astrological system are surprising, product of a different intellectual *modus operandi*, a way of presenting thought in speech that is typical of Manilius."[1]

L'écrivain montre ainsi une manière différente d'être, marque sa différence à tous les niveaux où il reste à montrer quelle part a la culture natale sur son parcours d'écrivain : il tourne en dérision l'histoire de la romanité.

[1] Katharina Volk, op. cit., p. 12-13.

PUBLIUS ANNAEUS FLORUS, HISTORIEN COURTISAN

On l'appelle indistinctement Lucius Annaeus Florus, Julius Florus… Est-il toujours question du même auteur ? Les historiens de la littérature latine voient le même Florus bien qu'ils lui accordent plusieurs prénoms. Cette imprécision au niveau de l'identité pose problème dans un travail d'histoire littéraire ou d'anthologie. Le paratexte de son *Abrégé d'histoire romaine*[1] précise le siècle dans lequel il a vécu. « L'éloge d'un prince, en tête d'un ouvrage, est généralement une date assez sûre ; et on peut croire que Florus a composé son livre, et passé du moins une partie de sa vie sous le règne de Trajan. »[2] Florus est généralement classé dans le groupe des poètes mineurs.

I.- *L'ŒUVRE DE L'HISTORIEN POETE*

Ecrivain du IIe siècle, Florus (70-140) nous offre peu d'informations sur sa vie dans son œuvre. Tout ce que nous retenons, c'est son ambition précoce à être un poète. Il participe au concours de poésie (les Jeux Capitolins) institué par Domitien en l'honneur de Jupiter Capitolin. On lui refuse, pense-t-il, le prix par préjugé qu'il est un Africain. Cet incident dit beaucoup de la condition inférieure des Imazighen face aux maîtres, supposés être de vrais poètes et penseurs. Cela doit être une des explications de la plupart des écrivains africains qui ont été classés comme auteurs mineurs, et la postérité n'en sauvegarde que des figures indélébiles.

Dans *l'Anthologie Palatine*, de petits poèmes de Florus sont conservés. Il a un style nouveau : il emploie un mètre léger et gracieux. Dans *Vergilius orator an poeta*, le lecteur découvre plusieurs marques autobiographiques. Professeur de rhétorique, Florus quitte Rome déçu pour s'installer à Tarragone où il fonde une école et y exerce en tant que maître. D'après plusieurs critiques, on prétend qu'il échange de précieuses épigrammes avec Hadrien[3].

[1] Le texte de référence est : Florus, *Abrégé de l'histoire romaine*, traduction de Baudement, 1840. Dorénavant, nous citons la même source pour étudier l'écrivain nord-africain, indiquant l'abréviation : *AHR*.

[2] M. Villemain, « Notice sur Florus », p.IX, in *Florus, Abrégé de l'histoire romaine*, traduit par F. Ragon, Editeur C.L.F. Panckoucke, Paris, 1833.

[3] Le poète Florus écrit à Hadrien César Auguste : « *Moi, je ne veux pas être César, / Me promener chez les Bretons, / Disparaître chez les Germains, / Supporter les froids de Scythie.* »

En se basant sur Tite-Live, contemporain de Suétone, il écrit *Epitome bellorum omnium annorum*, (ou *Abrégé d'histoire romaine* en 4 tomes) où il retrace l'histoire de Rome, depuis sa construction jusqu'au règne d'Auguste. Il y explique la grandeur de cet empire. D'après les historiens ce texte n'a pas une grande valeur historique. Son livre est composé à la fin du règne d'Hadrien. Florus n'imite pas Tite Live, mais il l'utilise comme l'une des sources à exploiter. Il y raconte l'histoire du peuple romain, « le peuple-roi » qu'il admire à sa manière, dans ses guerres civiles et ses guerres extérieures. Sa narration historique se fait par des commentaires subjectifs. Ce qui nous y intéresse, c'est sa condamnation des conquêtes romaines, vues comme des actes maléfiques.

> « Et je ne sais s'il n'eût pas mieux valu pour le peuple romain s'être contenté de la Sicile et de l'Afrique, ou même se passer de ces pays pour exercer sa domination dans son Italie, plutôt que d'atteindre une grandeur telle qu'il se détruisit par ses propres forces. Qu'est-ce qui a causé en effet les fureurs des citoyens, sinon une excessive prospérité ? » (*AHR*, livre III, XIII,)

La grandeur de Rome aurait été de s'occuper tout simplement de la possession de l'Italie, si elle avait abandonné toute prétention impérialiste. N'a-t-on pas là résurgence de la conscience d'un Africain qui voit d'un mauvais œil la présence romaine en Afrique du Nord ?

Les sept siècles de la civilisation romaine, de Romulus à Auguste, sont narrés historiquement de manière à les comparer aux différentes phases de la vie d'un homme : enfance, adolescence, jeunesse, maturité. Il ne va pas raconter les faits propres à la vieillesse ou tout simplement à la fin. Cette personnification facilite, voire vulgarise, la compréhension de l'histoire. Si l'enfance est le règne des rois de Rome, l'adolescence va des débuts de la République jusqu'à la première guerre punique. La troisième phase est l'expansion de Rome en dehors de l'Italie pour occuper l'univers. Force est de constater que l'historien grec Polybe a bien précédé l'auteur africain dans cette analogie, mais l'auteur nord-africain a mené à terme une description générale de l'Empire.[1] Florus se montre bon « panegyrist of the Roman people was less concerned with

---

A ces vers, l'empereur Hadrien répond par d'autres vers : « *Moi je ne veux pas être Florus / Me promener dans les boutiques, / Disparaître dans les bistrots, / Supporter les moustiques gorgés.* »

Remarquons que cette joute poétique entre un poète et un empereur-poète nous informe non seulement des deux visions différentes (latine et amazighe), mais surtout de la grandeur du poète qui « s'oppose » à un empereur. L'un va à la conquête des terres lointaines, chose que déteste l'historien Florus, et l'autre errant de bistrot en bistrot, en poète suprême. Le début des vers est respecté dans la réponse de l'empereur, et que l'espace se réduit au microstructurel dans cette même réponse.

[1] Florus a sans doute lu les *Histoires* de Polybe ; il a lors emprunté à ce politologue les trois phases (croissance, maturité et déclin) par lesquelles passe toute société.

facts than with emotional comment »[1]. Autrement dit, on le considère plus un commentateur de l'histoire qu'un historiographe.

Grand lecteur des travaux de Tite-Live, Caton, Salluste, César, Lucain et Tacite, il essaie alors de forger une approche historique, plus ou moins méthodique. Dans l'*Abrégé*, l'auteur explicite sa méthode : en plus de comparer l'Empire à un homme durant son enfance, sa jeunesse et sa vieillesse (*AHR*, livre I, avant-propos), il expose et distingue les faits afin de ne pas confondre entre les événements historiques. Il appelle d'une part les guerres faites par Rome contre les peupeles, une bataille « juste et légitime », et de l'autre les guerres civiles comme des actes « sacrilèges et infâmes ». Par prudence, l'historien amazigh adopte un point de vue officiel, adéquat aux conquérants romains.

II.- *LES IGUELLIDN VUS PAR FLORUS*

Dans son explication de la troisième guerre punique, Florus avance que les provocateurs sont les Carthaginois opposés aux « clauses du traité, [ils] avaient une fois envoyé une flotte et une armée contre les Numides, et souvent menacé les frontières de Massinissa. Les Romains protégeaient ce roi, leur fidèle allié. » (*AHR*., livre II, 15) Il ne va pas jusqu'à expliquer la gravité des clauses, ni détailler les intérêts qui unissent Massinissa aux Romains.

Florus compose un récit intéressant sur Jugurtha :

> « Qui aurait cru qu'après la ruine de Carthage il pût y avoir quelque guerre en Afrique ? Cependant la Numidie s'ébranla violemment, et Rome trouva dans Jugurtha un ennemi encore redoutable après Annibal. Ce prince artificieux, voyant le peuple romain illustre et invincible dans les combats, lui fit la guerre avec de l'or ; mais la fortune voulut, contre l'attente générale, que le plus rusé des rois fût lui-même victime de la ruse. » (*AHR*., livre III, 2)

Florus rappelle les qualificatifs qui sont d'habitude collés à tout indigène : la perfidie et la ruse, mais il leur ajoute une troisième : la corruption. La ruse de l'aguellid commence par des actes abominables : le dessein de tuer ses frères en vue d'avoir le règne à lui tout seul. En outre, il ne « craignait pas plus que le sénat et le peuple romain, sous la foi et la protection desquels était le royaume. » (*AHR*, livre III, 2) Il énumère ses actes de trahison : « la tête d'Hiempsal », l'expulsion d'Adherbal qui « s'enfuit à Rome » et la corruption du sénat de Rome qui lui pardonne enfin les crimes. De même, les commissaires romains qui viennent répartir la Numidie entre les deux « iguelliden », sont à leur tour corrompus. Un tel récit présuppose une interrogation capitale : comment un indigène peut-il être responsable de la corruption des

---

[1] M. von Albrecht, *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius,* II, Leyde, 1997, p. 1413.

Maîtres -qui détiennent le pouvoir impérial ? La faute du serf est facile à prouver. « Mais les forfaits ne restent pas longtemps cachés ; le secret honteux de la corruption des commissaires est dévoilé, et la guerre résolue contre le parricide. » (*AHR*, livre III, 2) Rome envoie le consul Calpurnius Bestia en Numidie pour convoquer le Numide à comparaître au Sénat. Un tel acte est significatif : l'Empire détient les vrais pouvoirs, et la Numidie est un sous-gouvernement romain. L'on dit qu'il a bien comparu, et profité de son séjour dans la capitale à faire assassiner Massiva, son rival au trône de Massinissa. Ces faits sont toujours racontés dans les manuels d'histoire, mais il est rare de trouver des chercheurs qui remettent en question un tel récit écrit par de tels Maîtres vertueux et civilisés.

De manière exagérée, l'historien s'accroche à la même logique pour prouver chez Jugurtha la tendance à corrompre les Romains. Quand Albinus se présente avec son armée pour corriger Jugurtha, il est nécessairement corrompu : les soldats impériaux fuient le champ de bataille… « Enfin, après un traité honteux, prix de la vie qu'il lui laisse, il renvoie cette armée qu'il avait d'abord achetée. » Les Romains n'ont pas perdu la bataille contre Jugurtha, mais contre le corrupteur…

La défaite de Jugurtha est décrite comme celle d'un lâche qui ne cesse de fuir, de prier l'armée cruelle de Métellus. Des bourgs et des villes (Zama et Thala) sont pillés et détruits. Jugurtha s'enfuit chez les Maures et dans la Gétulie.

Marius achève le coup : il persécute un Jugurtha déjà vaincu. Arrive enfin la fin de l'aguellid dans la « ville de Mulucha ».

> « Pour pénétrer dans la ville de Mulucha, placée sur un rocher, un Ligurien lui découvre un chemin escarpé et jusque-là inaccessible. Bientôt après, dans un sanglant combat, près de la place de Cirta, il écrase en même temps Jugurtha et Bocchus, roi de Mauritanie, qui, docile à la voix du sang, avait voulu venger le Numide. Dès lors Bocchus, désespérant du succès, tremble d'être enveloppé dans la perte d'autrui, et achète, en livrant le roi, l'alliance et l'amitié des Romains. Ainsi le plus fourbe des rois tombe dans les pièges dressés par la ruse de son beau-père ; il est remis entre les mains de Sylla ; et le peuple romain voit enfin Jugurtha chargé de fers et mené en triomphe. Quant à lui, il vit aussi, mais vaincu et enchaîné, la ville qu'il avait appelée vénale, et qui, selon ses vaines prédictions, devait périr, si elle trouvait un acheteur. Eh bien ! comme si elle eût été à vendre, elle trouva cet acheteur, et ce fut lui qui ne put échapper à Rome, preuve certaine qu'elle ne périra pas. » (*AHR*, livre III, 2)

La position de Florus est bien nette : il célèbre la chute de son compatriote Jugurtha. Là, il ne fait que reproduire le récit partial de Salluste, pour lui donner une certaine légitimité, et la narration historique se fait naïve même de nos jours.

Les écrits de Florus tendent à faire renaître chez les Romains gouvernés par Hadrien l'amour de la paix, et à s'éloigner de l'idée de la guerre. D'où l'incipit du troisième livre *l'Abrégé :*

> « Le peuple romain [...] durant sept cent ans, a exécuté tant de grandes choses dans la paix et dans la guerre, que l'on ne peut comparer l'étendue de son empire avec la durée de son existence, sans le croire plus ancien encore. » (*AHR*, livre I, avant-propos)

Toute expansion n'est donc pas, au regard de l'historien africain, importante : il tourne donc en dérision l'histoire de la romanité.

TERENTIANUS MAURUS, LE POETE AVISE

Qui connaît Terentianus Maurus ? Ce qui revient dans les histoires littéraires, c'est bien ses célèbres phrases sur le destin des livres. Cette pensée consacre la tradition écrite, mais établit aussi l'importance de la réception qui fait survivre les idées. Les livres sont alors des êtres munis d'une existence, dépendant de ce qu'ils apportent.

Son œuvre est, en général, perdue au fil du temps. On garde encore un traité inachevé de quatre livres (sous forme d'hexamètres) autour de lettres, syllabes, pieds et mètres. L'auteur étudie l'œuvre poétique de Caesius Bassus[1], le compagnon de Persius.

D'après les livres d'histoire, Terentianus, surnommé Maurus (originaire de la Maurétanie), est célébré en tant que poète didactique et grammairien latin. Si quelques historiens affirment qu'il vit sous les règnes de Nerva et Trajan, l'identifiant comme préfet de Syène (Assouan) en Egypte, selon Martial[2], ceci présuppose qu'il a vécu fort probablement au Ier siècle[3]. Mais, d'autres écrivains le placent à la fin du IIIe siècle du fait qu'il parle de Petronius (IIIe siècle). Les dictionnaires le définissent comme africain, vivant tantôt sous Domitien, tantôt sous Sévère, et les biographies parlent de sa naissance en 100 et de sa mort en 200.

Auprès de ses compatriotes, il aura une bonne réception. Par exemple, saint Augustin loue l'œuvre de Terentianus Maurus, et s'y réfère dans *la Cité de Dieu* (VI, 2).

Au XVIIIe siècle, les auteurs des *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, publié en 1725, écrivent : « bon poète lyrique pour son siècle, et bon maître de poésie. Voyez-le parmi ceux qui ont écrit de l'Art Poétique. »[4] Il fait probablement partie de l'école des Nouveaux Poètes (*poetae neoterici* ou *novelli*) durant le règne

[1] Poète lyrique latin du 1er siècle. Notons aussi que l'adjectif « caesius » veut dire en latin « bleu léger ou bleu-gris » quand on se réfère à la couleur des yeux d'une personne, peut être rapproché de l'adjectif en amazigh : « azeyza »,

[2] Joseph Fr. Michaud & Louis Gabriel Michaud *Biographie universelle, ancienne et moderne*, vol. 73 (supplément), éditeur L.-G. Michaud, Paris, 1843, p. 337.

[3] Voir aussi : *Tam longe est mihi quam Terentianus// Qui nunc niliacum regit Syenen.* (Epigr.87, lib.I); Einarson, B. (1969), «Terentianus Maurus 210», *Classical Philology*, n°64, p. 40-41. Et, Ellis, R. (1902), «An emendation of Terentianus Maurus», *Classical Review*, n°16, p. 416.

[4] Adrien Baillet (ed.), *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, publié en 1725, p. 356.

d'Hadrien : il se réfère à Septimus Serenus et à Alfius Avitus. On rappelle toujours cette fameuse pensée de critique : « Les livres ont les destinées que leur fait, d'après ses idées et ses goûts, celui qui les lit. » En plus de critique célèbre pour ses études de prosodie, il est auteur de quelques poèmes : *De litteris* en vers, *De syllabis* en tétramètres trochaïques, *De metris* en vers mélangés et *Pedibus*…

Le poème de Terentianus Maurus respecte les règles de la versification latine. Il prétend également être une illustration de la prononciation. Il précise la nature des vers et ceux qui conviennent à tel genre poétique ou à tel autre. Il discute longuement le rythme des poèmes en vers hexamètre, en vers iambique… Pourtant, il explique que la définition des règles métriques se fait en travaillant la poésie.

Le rhétoricien africain insiste sur la composition de poèmes où les vers ne choquent pas l'ouïe, mais plutôt font plaisir à l'oreille. C'est là la condition sine qua non pour parler de poéticité. Cette règle est le fondement de tout poème. (Voir *Traité de la musique*, livre II). En outre, il voit dans la fusion de consonnes et de voyelles un moyen pour la bonne articulation, invitant les poètes à user des allitérations des assonances afin de renforcer le rythme. Certes, si les consonnes sont plus difficiles à articuler, ils le seront moins si des voyelles s'y retrouvent mêlées. De tels propos montrent combien Terentianus Maurus s'intéresse plus aux formes poétiques.

En définitive, les critiques et les historiens de la littérature antique gardent de Terentianus Maurus l'image du premier théoricien de la réception.

NÉMÉSIEN, LE POETE FACE A LA NATURE AFRICAINE[1]

Némésien fait partie des poètes mineurs latins[2]. Il compose une œuvre pastorale importante où il introduit une sensibilité, une vision du monde et une pensée propres à son background africain du IIIe siècle[3]. S'éloignant des sujets communément connus des siècles antiques (*PM*, p.217), l'écrivain africain compose une œuvre poétique tout à fait singulière. La critique occidentale va lui réserver une place importante comme étant l'un des écrivains de la décadence latine ; et ses écrits sont confondus avec ceux d'un autre poète sicilien nommé Calpurnius[4]. Bernard de Fontenelle va plus loin, optant pour la comparaison : il dit préférer les poèmes de l'Africain à ceux du grand Virgile, plus précisément sa *Bucolique III* à la quatrième de Virgile[5].

Malgré diverses hypothèses à propos de l'origine de Némésien, les historiens sont unanimes à le qualifier de natif de Carthage. Ils vont jusqu'à avancer des thèses sur ses origines africaines :

> « [...] similitude de nom avec celui d'un jeune martyr africain cité par saint Augustin et celui d'un évêque de Thubuna présent au concile

[1] Publié dans *Tawiza* n° 150-151, octobre-novembre 2009.

[2] Les poètes mineurs latins sont Sabinus, Calpurnius, Gratius Faliscus, Némésien, Fracastor, Paulin de Nole, Valerius Caton, Vestritius Spurina, Sulpicius Lupercus Servastus, Arborius, Pentadius, Euchérie.

Le texte qui en parle est composé par M. Cabaret-Dupaty, *Poetae minores*, Paris, Panckoucke, 1842, (Bibliothèque latine-française. 2e série). Dorénavant, nous citons la même source pour étudier les écrits de l'écrivain, indiquant l'abréviation : *PM*.

[3] Némésien, *Œuvres*, traduit par Pierre Volpilhac, Les Belles Lettres, Paris, 1975.

[4] *The Eclogues and Cynegetica of Némésien*, edited with an introduction and commentary by Heather J. Williams, Leiden, E.J. Brill, 1986.

« Since the sixteenth century, as a glance at the list of the editions will show, the vast majority of editors have taken the view that the eleven *Eclogues* assigned to Calpurnius in all the V manuscripts are really the work of two different poets, and that the last four poems are in fact by Némésien."(p. 3)

[5] Bernard de Fontenelle, *Traité sur la nature de l'églogue*, in *Œuvres*, vol. 3, A. Belin, Paris, 1818

« [...] j'aime mieux le dessein d'une pareille églogue que nous avons de Némésien, auteur contemporain de Calpurnius, et qui n'est pas tout à fait à mépriser. Des bergers qui trouvent Pan endormi, veulent jouer de sa flûte, mais des mortels ne peuvent tirer de la flûte d'un dieu qu'un son très désagréable. Pan s'en éveille, et il leur dit, que s'ils veulent des chants, il va les contenter. Alors il leur chante quelque chose de l'histoire de Bacchus, et s'arrête sur la première vendange qui ait jamais été faite, dont il fait une description qui me paraît désagréable. » (p. 61)

tenu à Carthage en 256 par saint Cyprien. C'est précisément de cet évêque que Némésien aurait été le parent. »[1]

A-t-il vraiment quelque chose à voir avec saint Némésien, martyr de Numidie au III[e] siècle, honoré le 10 septembre et chanté par saint Augustin comme un « enfant pur » ?

Notons que l'œuvre poétique de Némésien, bien que contemporaine du III[e] siècle, n'englobe aucune référence au christianisme, elle insiste plutôt sur des références culturelles universelles[2]. Cela peut nous mener à avancer l'hypothèse de la réécriture posthume de ses œuvres. Pourquoi Némésien peut-il taire les successives persécutions romaines des dévots africains et répandre, par contre, les voix des maîtres romains et grecs ? Comment présente-t-il sa propre lecture de Virgile et de Xénophon ? Il lira probablement d'autres écrivains comme Théocrite et Ovide, mais des doutes persistent autour de sa lecture de Gratius… A l'instar d'autres Africains, bons lecteurs des cultures hellénique et romaine, il récrit, en fait, les modèles tout en leur intégrant sa culture locale.

I.- *L'ŒUVRE CONFONDANTE DE L'AFRICAIN*

Le poète Némésien est contemporain des temps difficiles de Rome. Certains critiques verront dans son œuvre des indices du statu quo politique : « le *Cynegeticon* de Némésien, poète qui conservait encore sous les règnes sanglants et rapides qui précédèrent celui de Dioclétien, quelques restes précieux du génie et du goût des bons siècles. »[3] Le pouvoir politique est incessamment ébranlé : les empereurs Carus et ses deux fils se succèdent vite, et l'Etat romain se trouve menacé dans sa continuité, sombrant dans l'immoralité et le meurtre. Cette instabilité, véhiculant une dictature immédiate, doit expliquer partiellement l'absence de référence directe de Némésien à la réalité socioculturelle de l'époque.

Sa poésie de prédilection est rattachée au thème de la chasse. Il y représente la vie champêtre : « Je chante les innombrables genres de chasses ; je dirai les joyeux exercices, les courses rapides, et les combats qui troublent la paix des campagnes. » (*PM*, p.213) Le poète africain

---

[1] Raoul Verdière, *Prolégomènes à Némésien*, Brill Archive, 1974, p. 1.

[2] En plus de s'écarter du Christianisme, le poète africain évite la thématique de la mythologie.

« Moi, je ne chante ni les dons empoisonnés par la puissance magique de Médée en courroux, ni le feu qui consuma la belle Glaucé, ni le cheveu de Nisus, ni la coupe de la cruelle Circé, ni la tendre Antigone dérobant, la nuit, le corps de son frère. Une foule de grands poètes ont déjà traité ces sujets, et rien n'est plus répandu que ces récits des siècles antiques. » (*PM*, p. 215)

[3] Pierre Louis Guinguené & Francesco Saverio Salfi, *Histoire littéraire d'Italie*, Michaud Frères, Paris, 1819, p. 66.

multipliera les églogues,[1] ces poèmes consacrés à un sujet pastoral. Là, il s'inspire de Virgile ; plusieurs études vont loin dans ce comparatisme riche à dresser autant sur le plan de la thématique, que sur le plan de la stylistique.

Virgile, poète latin du Ier siècle av. J.C, a une grande influence sur Némésien, cela est manifeste dans son recueil *Bucoliques* (37 AC). La description de paysans misérables, les problèmes de la passion d'un côté, et de l'autre la narration de joutes poétiques sont le sujet central de l'œuvre. Le poète nord-africain s'en inspire justement dans le traitement, adoptant un jeu intertextuel particulier. Ces deux écrivains sont :

> « [...] les seuls poètes bucoliques connus de nous à avoir écrit chacun la *laudatio funebris* d'un célèbre pastoureau, il était fatal, par le fait même, qu'il y eut, chez les deux poètes, une « ampleur de célébration » et un « appel à l'apothéose ». »[2]

En lisant ce chef-d'œuvre, l'écrivain africain montre quand même un optimisme édifiant par les questions didactiques en conciliant l'homme et la nature. Là se trouve singulièrement le bonheur pour l'homme. Pourtant, sur le plan formel, c'est Virgile qui excelle dans l'alternance des dialogues et des chants, et dans le décompte mathématique des vers des pièces : il y a équilibre subtil de l'œuvre.

De même, Virgile « a voulu frapper l'imagination par des prodiges sinistres, et qu'il a bien moins cherché à inspirer la pitié que la terreur. Némésien, au contraire, n'a pour but que d'émouvoir ses lecteurs, et il n'avait pas besoin pour cela de faire parler les troupeaux. »[3] Pour quelques critiques, la création de l'Africain est dite autant « récriture constante » de l'auteur romain, autant composée dans un style médiocre. Ses écrits sont étoilés d'invraisemblances et d'images forcées. Pour d'autres, la singularité esthétique de l'écriture africaine y persiste : son style est fait dans un bon latin accompagné d'images recherchées, et cela peut expliquer pourquoi des extraits de son œuvre sont insérés dans les manuels du IXe siècle.

Connu pour être un « jongleur de figures », et pour le « pillage effréné »[4] qu'il livre dans l'œuvre de ses devanciers, Némésien est, en effet, à titre de rappel, l'auteur de trois poèmes didactiques : *le Cynegeticon*[5] (Sur la chasse) dont la postérité préserve 325 vers, et

---

[1] De nos jours, il y a confusion entre églogue et idylle. Mais, les critiques posent la distinction suivante : si les églogues sont des poèmes pastoraux sous forme de dialogue, les idylles sont des poèmes où prédominent le récit et la description.
[2] Raoul Verdière, op. cit., p. 6.
[3] Virgile, *Les Bucoliques de Virgile*, traduction de Langeac, publié par L. G. Michaud, Paris, 1819, p. 163.
[4] Raoul Verdière, op. cit., p. 91.
[5] Nous notons dorénavant l'abréviation *LC*.

quelques vers des autres poèmes : *les Halieutiques* (sur la pêche) et *la Nautique* (sur la navigation). Si le premier poème est non seulement parvenu à la postérité dans différents manuscrits mais reconnu comme propre, les deux autres posent encore le problème d'identification. Raoul Verdière écrit justement :

> « Si de nombreux arguments ressortissant à l'histoire, à la métrique, à la phonique de même qu'à la langue permettraient d'accorder à Némésien la paternité du *De aucupio* et du *De laude Herculis* et même de considérer les deux prooemia comme ceux des *Halieutica* et des *Nautica* de notre poète, ils ne laissent pas encore insuffisants pour pouvoir le faire avec assurance. »[1]

Ce doute, propre à l'histoire des lettres, est à poser, à vérifier et à discuter quant aux questions du style et des idées du poète-chasseur. Non seulement il traite dans ses poèmes des pratiques quotidiennes et des loisirs, mais il nous livre également des conseils pour bien mener de telles activités. À propos de *LC*, le lecteur découvre tant de choses à propos « des préparatifs de la chasse, de l'éducation des chiens et des chevaux, et des ustensiles nécessaires au chasseur. »[2] Sur le plan stylistique, il y a imitation fréquente de Virgile et d'Oppien, sans préciser le nom de l'autre poète bucolique célèbre : Gratius.

A ces trois textes, il faut rajouter les *Bucoliques* que l'on attribue à tort à Calpurnius. Cette œuvre se veut amusement poétique qui parle de la nature dans toute sa luxuriance sur l'âme du poète. Citons un autre texte *Prière d'Hercule* composé de 137 vers attribué à Claudien, qui pourrait être l'œuvre de Némésien. En définitive, les écrits de Némésien sont complexes à définir, tout cela est le cas de sa biographie : tant d'épisodes sont inconnus.

Il est également difficile de « préciser à quelle école philosophique Némésien a appartenu. »[3] La perte de ses écrits en est pour quelque chose : les seuls poèmes qui demeurent de cette œuvre ne traduisent que sa vision poétique devant les éléments de la Nature. La description des situations de la vie pastorale dit beaucoup de la nature africaine, comme elle est représentée dans l'imaginaire collectif de l'écrivain.

II.- *POETE-CHASSEUR INSPIRE PAR XENOPHON*

La littérature des premiers siècles du christianisme témoigne de la composition des manuels sur la géographie, le climat, la pêche, la chasse… Ce dernier thème abonde dans l'écriture poétique.

---

[1] Ibid., p. 61.
[2] Société gens de lettres, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Michaud frères, Paris, 1822, p. 56.
[3] Raoul Verdière, op. cit., p. 14.

L'œuvre de Némésien sur la chasse englobe de références locales car il y a approximation de comment se présente cette nature nord-africaine et comment se fait son exploitation. Tout en approchant les mœurs des bergers, il décrit longuement cette pratique[1].

Bon lecteur de Gratius Faliscus[2], Némésien imite également l'historien grec Xénophon (-V^e^ à IVe siècles). Ce dernier parle longuement de la chasse et des coutumes afférentes dans ses traités (*La Chasse*, *L'équitation* et *L'Hipparque*) à portée scientifique et documentaire. Elève de Socrate, il voit dans la chasse, en plus d'une invention des dieux, une branche de l'éducation :

> « […] j'engage donc les jeunes gens à ne pas mépriser la chasse, ni tout autre branche de l'éducation. C'est le moyen de devenir de bons soldats, et d'exceller dans tout ce qui exige le talent de bien penser, de bien parler et de bien faire. » (Xénophon, *La Chasse*, chapitre 1)

Si Némésien développe généralement la même réflexion en ce qui concerne la pédagogie servant à développer la personnalité du chasseur, pour le Grec, connu comme un chef militaire mercenaire, la chasse sert à s'initier aux arts martiaux. Il parlerait alors plus de soldat que de trappeur.

Force est de constater que Xénophon est un fin pédagogue lorsqu'il s'agit d'élever l'individu et de l'initier à l'art de se maîtriser et de commander. Ayant constamment ce souci, il écrit :

> « Et d'abord il convient de se livrer à l'exercice de la chasse au sortir de l'enfance, avant de passer aux autres parties de l'éducation, et aussi en consultant sa fortune : celui qui en a une suffisante les cultivera en raison de leur utilité ; quant à celui qui n'a rien, il pourra toujours montrer du zèle et ne rien omettre de ce qui est en son pouvoir. » (Xénophon, *La Chasse*, chap. 2)

---

[1] « Je parcours les bois, les vertes prairies, les vastes campagnes ; je porte partout mes pas rapides, et, à l'aide d'un chien docile, je cherche à saisir différentes proies. Je me plais à percer le lièvre et le daim timides ; j'aime à prendre dans un piège le loup audacieux et le renard rusé ; j'aime à errer le long des bords ombragés d'un fleuve, à chercher sur ses paisibles rives, dans une forêt de roseaux, l'ichneumon et le chat sauvage, à planter dans le tronc d'un arbre de longs javelots, et à emporter chez moi un hérisson dont le corps épineux se replie sur lui-même. De tels amusements charment mes loisirs » (*PM*, p. 217)

[2] « Aucun poète, avant Gratius, n'avait traité le sujet de la chasse. Pour diriger son libre essor, il n'eut que Xénophon ; car Némésien et Oppien parurent deux siècles après lui. Osons donc de dire, en rendant à chacun ce qui lui est dû : Xénophon, dans son *Traité sur la chasse*, brille par sa vaste érudition ; Némésien et Oppien, dans leurs poèmes sur le même sujet, se distinguent, l'un par son imagination exubérante, l'autre par l'élégance et la pureté de son style ; mais, auprès de Gratius, on les trouve parfois prolixes, froids et languissants. » (*PM*, p. 153)

Le domaine de la chasse est complet : il est question d'intelligence, d'intuition et de flair. Tous ces atouts permettent à l'individu de bien comprendre la réalité environnante. Il est fort probable que Némésien, au moment de composer son *Cynegeticon*, reprend autrement cette philosophie afin de faire l'éloge de la chasse.

Tout comme le précise Xénophon dans son texte (*LC*, chap. 1), Némésien affirme que les divinités protègent le chasseur :

> « Ô déesse, conduis ton poète dans les bois solitaires : je te suis ; découvre-moi les retraites des bêtes sauvages. Accompagnez-moi, vous tous qui, épris de la chasse, détestez la chicane ; vous qui fuyez les agitations du commerce, le bruit des villes ». (*PM*, p.219)

Cet appel, émanant d'un païen, est digne d'un auteur romantique, non seulement épris de la beauté de la nature, mais faisant l'apothéose des dieux qui sauvegardent la Nature. Ne serait-il pas un cri d'amour (adoration) de la Nature-mère ?

Selon l'auteur de *Cynegeticon*, le temps adéquat de la chasse est le matin, propice pour débusquer les traces laissées par les animaux durant leur errance la nuit. En bon connaisseur, il décrit également en ces termes les préparatifs de la chasse :

> « Arme ta main d'un arc, suspends à tes épaules ton brillant carquois rempli d'inévitables traits ; attache à tes pieds rapides des cothurnes de pourpre ; revêts ta robe chamarrée d'or et à plis froncés ; ceins ton baudrier enrichi de pierres précieuses, et retiens avec une bandelette les tresses de ta chevelure. » (*PM*, p.219)

Cette préparation dit beaucoup des armes qui sont utilisées par les chasseurs. Et ces outils présupposent un art de créer, de fabriquer, de battre le fer et de travailler le bois…

Par ailleurs, le terme « cynegeticon » veut dire en grec ancien : conduire un chien, cela est pour signifier évidemment l'art de la chasse. Cette pratique quotidienne « offre la plus grande utilité aux partisans zélés de cet exercice : ils y développent leur santé, apprennent à mieux voir et à mieux entendre, et oublient de vieillir, mais c'est avant tout pour eux l'école de la guerre. » (*LC*, chap. 12) Non seulement la compagnie d'un chien est indispensable pour réussir la chasse, mais la race du molosse choisi compte beaucoup[1].

> « Choisissez une chienne de noble race, de Laconie ou d'Épire, qui parte et revienne à votre voix, qui ait les jambes hautes et fermes, une large poitrine, de fortes côtes arrondies avec grâce, le ventre mince, et

[1] « […] ne vous bornez pas à entretenir la race de Laconie ou d'Épire. La Bretagne, séparée de notre continent, nous envoie des chiens rapides et ardents à la chasse. On n'estime pas moins ceux de Pannonie et d'Espagne. Ceux qui viennent des brûlantes côtes d'Afrique ont également leur prix. » (*PM*, p. 221)

grêle, les reins amples et vigoureux, les cuisses bien arquées, les oreilles souples et pendantes. » (*PM*, p.221)

Cette description physique est identique à celle de l'écrivain grec (voir *LC*, chap. 4) Le dressage de la noble race est, par conséquent, facile tout en insistant sur la morphologie. Cette pratique est fortement soulignée dans le texte[1]. Némésien prétend avoir de l'expérience dans l'éducation des chiots, il ne fait alors que lire d'autres manuels d'éducation. Pour lui, le poids des chiots a un rapport avec leur vigueur. Il parlera également de l'instinct maternel des chiennes qui sert à distinguer les chiots généreux des moins généreux, tout en narrant un ensemble d'expériences concrètes.

A propos de l'accouplement, l'écrivain africain écrit : « Pour obtenir des produits parfaits, prenez un mâle de quarante mois, et une femelle de deux ans : cette règle est la meilleure à suivre. » (*PM*, p.221) Ces conseils de vétérinaire sont similaires à ceux exposés dans le quatrième chapitre de *De la Chasse* de Xénophon. Et Gratius d'écrire :

« Ayez soin d'assortir les couples [...] Avant tout, n'accouplez que les races dont l'ardeur vous est connue ; ensuite choisissez des espèces qui se conviennent, et dont l'extérieur ne provoque aucun refus. Tête haute, oreilles droites, grande gueule, dents menaçantes, souffle ardent, ventre ferme et serré, queue courte, flancs allongés, cou suffisamment velu pour braver le froid, épaules vigoureuses, poitrine élevée, qui permette de prendre et de soutenir de vastes élans ; tels sont les attributs d'un bon chien de chasse. » (*PM*, p.173-175)

Les sources d'inspiration (de formation) de l'art « vétérinaire » pour Némésien sont multiples, en plus de la « science » locale pour traiter les animaux et leurs maladies.

L'hygiène des chiens est primordiale ; l'auteur africain avance des recettes à base de plantes et de produits naturels pour laver les animaux, les prévenir d'affections. : (voir *PM*, p.227) Cet art d'un bon vétérinaire n'est-il pas pris de la tradition locale ? En outre, la guérison de la rage, souci grandissime par la socialisation du chien, est proposée par le poète :

« Prenez de la castorée fétide, et amollissez-la en la broyant avec un caillou ; mêlez-y de l'ivoire pulvérisé ou concassé, et triturez longtemps ce mélange pour l'épaissir ; ajoutez-y par degrés quelques gouttes de lait, afin de pouvoir ; au moyen d'une corne, faire avaler ce

[1] « Apprenez-leur aussi à distinguer la voix qui les appelle, ou qui leur ordonne de poursuivre leur course. Qu'ils sachent également tuer leur proie, sans la déchirer, quand ils l'ont prise. » (*PM*, p. 225) Par ailleurs, cette situation est présente dans le sixième chapitre de *De la Chasse* de Xénophon.

médicament aux malades, et de les délivrer de leurs funestes accès en leur rendant leur douceur ordinaire. » (*PM*, p.227-229)

Cette formule médicale traduit la « science » locale pour traiter les maladies d'animaux – représentant un danger pour la santé de la population.

Par contre, Gratius propose un autre remède pour la rage :

« Elle s'attache aux racines de la langue sous le nom de *vermisseau*. C'est un ennemi redoutable et cruel. Lorsque, pour étancher son éternelle soif, il a desséché les vaisseaux en y allumant une fièvre brûlante, il s'enfuit, et abandonne sa place de prédilection. [...] Dès que le tubercule sera formé, vous y répandrez un sel pur, et vous le frotterez légèrement d'huile. « (*PM*, p.181-183)

Il serait intéressant de comparer les différents remèdes proposés contre la rage par les auteurs anciens, tout en mettant en exergue la « médecine » des différentes cultures au moment d'entretenir ou de « traiter » l'animal.

Quant aux équidés, l'auteur en parle non seulement comme des compagnons pour l'homme, mais comme des éléments importants de la civilisation. Le cheval fait partie du quotidien, en contact continu avec l'Africain, et les peintures rupestres témoignent d'une telle présence. Les dompter s'avère une science prise au sérieux par le poète Némésien. Son hippologie s'inspire amplement du texte de Xénophon, auteur de *L'Equitation* (400 av J.C.). À son tour, l'auteur avance sa vision vétérinaire autour de la beauté (morphologie), de la force (éducation) et la domestication de l'animal. Le cheval sert à la guerre, au transport, à l'agriculture et au commerce. C'est pourquoi leur choix est primordial :

« Procurez-vous encore des chevaux de Mauritanie qui aient conservé toute la pureté de leur sang, ces coursiers infatigables que les Mazaces basanés nourrissent dans leurs déserts. Ne reculez pas devant leurs grosses têtes et leur ventre difforme. Ennemis du frein, ils aiment à balancer sur leurs épaules leur flottante crinière ; mais, souples et dociles, ils obéissent au plus léger coup de baguette qui frappe légèrement leur cou folâtre. Ils s'élancent et s'arrêtent à ce signal. [...] Les chevaux de Mauritanie acquièrent tard le talent de soutenir ainsi leur course ; niais ils conservent après de longs services cette vigueur de la jeunesse, et les qualités précieuses qu'ils ont fait briller dans la maturité de l'âge, ne s'usent qu'avec leurs corps. » (*PM*, p.231)

Les Mazaces est, fort probablement, une tribu amazighe ; la ressemblance phonétique est évidente entre « Mazaces » et « Mazigh ». En outre, cette longue description dit du bien du dressage du cheval au sein de la tribu nord-africaine. De nos jours, le cheval des Mazaces est altéré sur le plan onomastique, identifié en français dans un premier temps par « barbe » pour devenir finalement « arabe ».

Xénophon entame la description du cheval d'en bas : « On jugera du pied en examinant d'abord la corne. Si elle est épaisse, le cheval aura de bien meilleurs pieds que si elle est mince. » (*Equitation*, chapitre I) Cet animal, utile en temps de paix et de guerre, sert beaucoup l'homme dans ses corvées. En tant qu'homme de guerre, l'auteur grec propose des conseils d'entretien. Comme à l'époque on ne ferrait pas les chevaux, Xénophon conseille au lecteur de faire marcher les chevaux sur des pierres en amas pour durcir le sabot :

> « Le meilleur moyen d'arranger sa cour pour lui fortifier les pieds, c'est d'y verser pêle-mêle quatre ou cinq tombereaux de pierres rondes, grosses comme les deux poings et du poids d'environ une mine, que l'on enfermera dans une bordure de fer, pour qu'il ne les éparpille pas. Le piétinement sur ces cailloux aura le même effet que s'il marchait sur une route pierreuse tous les jours pendant quelques heures. » (Xénophon, *Equitation*, chapitre IV)

Cette même recette pour fortifier les pieds d'un cheval est citée dans *L'Hipparque* (chapitre 1).

L'entretien des chevaux est présenté tout au long des quatre saisons dans le texte de Némésien :

> « Donnez leur au printemps un tendre fourrage, et saignez-les pour dégager leur mauvais sang et leurs humeurs vicieuses. [...] Ensuite, quand les ardeurs de l'été auront durci les tiges verdoyantes, desséché les sucs laiteux du chaume, et hérissé le blé d'épis, donnez-leur de l'orge et de la paille légère. Séparez avec soin les immondices du bon grain, et formez-leur une fraîche litière. Ils seront sensibles à cette attention ; ils reposeront avec plus de plaisir» (*PM*, p.231)

Cet entretien, différent, continu et précis, est d'une grande importance à l'époque. Cette maîtrise des équidés traduit la fonction pratique du texte.

En général, le souci didactique prédomine dans l'œuvre de Némésien : il décrit et explique le monde des chiens, des chevaux... A travers l'art de parler de ces animaux domestiques qui sont au centre de l'intérêt des textes de Némésien, nous avons une description « in vivo » de la réalité, tout comme l'écrivain reproduit l'entretien des animaux de somme dans sa culture ancestrale (voir aussi *L'Enquête* d'Hérodote).

III.- *NÉMÉSIEN, UN POETE A PART*

La présence du « biographique » est moins importante. Dans *Bucolique I*, Raoul Verdière voit la présence effective de l'auteur. Il y est question de l'organisation d'une joute poétique :

> « Thymoetas était Némésien lui-même. [...] Thymoetas s'entend rappeler avec éloge une victoire remportée sur un certain Mopsus, alors que Thymoetas lui-même était l'arbitre de la joute poétique et

> que le vieux Meliboeus, qui y assistait, ne ménageait pas ses compliments (vv. 15-18) »[1]

Cette joute est quelque chose de déterminant dans le cours de sa vie, précisément le fameux épisode avec l'empereur Numérien connu comme :

> « [...] éloquent, au point qu'il prononça des harangues en public. [...] Il faisait, dit-on, si bien les vers, qu'il l'emportait sur tous les poètes de son temps : il disputa même la palme à Olympius Némésien [...] et que son talent avait rendu célèbre dans toutes les colonies. »[2]

Un tel rite : réciter des vers de manière instantané, et défier d'autres poètes sur le champ de la joute est une tradition locale : la verve, l'éloquence et le verbe sont mis à l'épreuve.

L'histoire littéraire garde quelques fragments, notamment les 325 hexamètres dactyliques du *Cynégéticon*[3]. Dans cette œuvre poétique Némésien choisira pour héros Mélibée. On lit, sous forme de comparaison, dans *les Bucoliques* de Virgile traduit par le chevalier de Langeac :

> « Némésien n'a pas montré plus de jugement dans le choix de son héros ; son Mélibée est un vieux berger, et cette idée n'est pas heureuse. Le berger de Virgile est beaucoup plus intéressant ; sa jeunesse moissonnée répand partout la désolation et le deuil. »[4]

Après l'incident de la joute poétique, l'écrivain africain perd la grâce dont il jouit, et le statut de protégé. L'autre amitié importante dans la vie de l'Africain est celle entretenue avec un autre poète mineur latin : Calpurnius. Certains historiens verront Némésien comme le protecteur du poète sicilien. [5]

Enfin, il verra tôt les deux Espaces qui gouvernent l'Univers, et entend chanter les guerres qui y règnent.

> « Bientôt, magnanimes enfants de Carus, [...] l'Orient et l'Occident soumis à votre pouvoir, deux frères réunissant sous leur sceptre glorieux les peuples qui boivent les eaux du Rhin, du Tigre, de la Saône et du Nil, dont les sources sont si éloignées. [...] Ma muse vous

---

[1] Raoul Verdière, op. cit., p.3.

[2] Flavius Vopiscus, *Histoire Auguste*, traduction de Théophile Baudement, p.461

[3] Voir Johann Christian Wernsdorf, *Poetae latini minores*, et la Collection Lemaire, et a été traduit par l'abbé Guillaume-Jean-François Souquet de La Tour, 1799, et par J.R.T. Cabaret-Dupaty, 1842.

[4] Virgile, op. cit., p. 163.

[5] M. Cabaret-Dupaty, op.cit., « Dans ces poèmes, Calpurnius s'occupe souvent d'un protecteur qu'il a à Rome, et qui, au temps où la pauvreté avait inspiré au poète de se rendre en Espagne, lui procura une place à la cour impériale. On croit communément que ce protecteur fut Némésien » (p. 43).

> consacrera ses vers, bienfaisantes divinités de la terre, lorsque j'aurai eu le bonheur de contempler vos traits sacrés. Déjà mon imagination avide et impatiente jouit d'avance de la félicité qu'elle attend » (*PM*, p.217)

Ce paganisme tourné vers l'Autre rend compte d'un écrivain imbu des idées 'universelles' de l'époque.

Bien que Némésien demeure un poète anonyme, et que son œuvre soit partiellement perdue, nous avons le témoignage de Flavius Vopiscus dans son *Histoire Auguste* qui affirme que ses textes poétiques sont fort appréciés de son temps. On sait aussi qu'à l'instar d'autres écrivains nord-africains, il fréquente la cour romaine. Il vit tantôt dans la cour de l'empereur romain Carus, tantôt il entretient des rapports conflictuels avec l'empereur Numérien.

De son vivant, il est le plus estimé des poètes, apprécié pour ses poèmes en temps des empereurs 'meurtriers et vicieux' de Rome : Carus, Carin, Numérien... De ce qui reste de ses vers, il est difficile d'expliquer une telle réception positive. Ou bien ces poèmes, probablement de thématique érotique, ont été oubliés et gommées par la postérité – dominée par l'Eglise.

SEXTUS AURELIUS VICTOR, HISTORIEN AMAZIGH

Les textes historiographiques d'Aurelius Victor sont toujours des références pour découvrir l'univers romain. Amoureux de la paix et de l'ordre, il compose *Vies des Césars*[1], s'assurant ainsi une place particulière dans la littérature romaine. Il est dit historien mineur, à l'instar d'autres écrivains nord-africains[2]. Il est nommé Victor Afer (Victor l'Africain). Il occupe alors une place énigmatique dans l'historiographie latine. De ses diverses œuvres, il n'en reste qu'un seul, « et c'est le meilleur des quatre, le seul même qui soit bon : c'est ce qui fait son éloge ; d'où les ignorants se sont chargés de la charger des trois autres. »[3] Pourtant, « Aurelius Victor a eu ses jours de faveur dans le XVI siècle. Il a été fréquemment réimprimé à cette époque. »[4] Pour les critiques, la *Grandeur et de la décadence des Romains* de Montesquieu est, de fait, une idée inspirée par Aurelius Victor. Il s'agit concrètement du portrait de Trajan où l'écrivain français récrit Aurelius Victor.

L'édition de référence de cet auteur africain date de 1579 faite par André Schott, ensuite réimprimé par les éditions de Sylburgius (1588-1590, 3 volumes), de Gruter (1611), de Boxhorn (1632, in-12)[5].

---

[1] Le titre intégral est : *Historiae abbreuiatae ab Augusto Octauiano id est a fine Titi Livii usque ad consulatum decimum Constantii Augusti et Iuliani Caesaris tertium.*

[2] Sextus Aurelius Victor, *Origine du peuple romain : Hommes illustres de la ville de Rome*, Editeur Panckoucke, Paris, 1846.

Dans la « *Notice* » écrite par M.N.A. Dubois in Sextus Aurelius Victor, *Origine du peuple romain : Hommes illustres de la ville de Rome*, Editeur Panckoucke, Paris, 1846, nous lisons : « Pour ne parler que des écrivains de l'ancienne Rome, si c'était un Salluste, un Tite-Live, un Tacite, un des maîtres classiques, en un mot du siècle d'Auguste, ne pourrait-on pas reprocher aux arrangeurs quand même d'avoir ici tout altéré, tout dénaturé, tout perverti sans scrupule, ni remords de conscience ? Heureux Aurelius Victor de les sauver d'un trop juste anathème, par le rang modeste, pour ne pas dire obscur, qu'il occupe dans la galerie historique des abréviateurs latins, quel que soit d'ailleurs son mérite, bien que toujours secondaire. » (p. 5-6)

[3] M.N.A. Dubois, « *Notice* », in Sextus Aurelius Victor, *Origine du peuple romain : Hommes illustres de la ville de Rome*, op. cit., p. 8-9.

[4] Collectif, *Nouvelle revue encyclopédique*, vol. 4, Libraires Firmin Didot Frères, Paris, 1847, p. 50.

[5] D'autres éditions sont citées dans les anthologies latines. Citons l'édition de Samuel Pitiscus, *Trajecti ad Rhenum*, 1696, in-8° ; celle de Juncker, Lipsiae et Francofurti, 1704 in-8° (publiée pour les élèves d'un collège d'Allemagne, avec des constructions explicatives, placées au bas de chaque chapitre ou de chaque page) ; celle de John Arntzen (Amstelodami, 1733, in-4°, cum notis variorum) ; celle de Cobourg (1759 et 1768, in-8°) ; celle d'Erlang, cum notis selectis, curante Chr. Harles.

I.- *NAISSANCE AFRICAINE*

Peu de choses sont connues de sa jeunesse. Ce que nous connaissons davantage, c'est son œuvre.

> « We know little for certain about Sextus Aurelius Victor. He was born probably on a small but flourishing farm in North Africa (perhaps near Cirta / Constantina) a little after A.D. 320 »[1]

Aurelius Victor naît donc sous le gouvernement de Constantin. « Sorti de la lie du peuple, il mérita dans les camps, en reproduisant les vieilles vertus romaines, la haute fortune à laquelle il parvint. »[2] Est-il issu d'une famille de lettrés ou bien d'une famille modeste et illettrée ? Fort probablement, il est éduqué dans une famille pauvre.

> « His father was of humble means and not educated, but clearly he was wealthy enough to have his son educated, locally at first, possibly at Cirta or Carthage, and subsequently at Rome »[3]

Il se trouve dans la Capitale de l'Empire en 337 lors de l'enterrement de Constantin. « Il vécut longtemps à Rome, où Julien le revêtit de charges importantes. Il parvint même, sous Théodose, à la dignité de préfet de Rome. »[4] Son séjour romain est de 337 à 357. Grâce à une bonne éducation en droit, il s'engage au service de l'Empire. Aussi Julien confie-t-il des postes politiques considérables à cet homme lige. En 361, il est nommé gouverneur consule de la basse Pannonie. Comment un paysan africain peut-il jouir d'une grande promotion ? Se pose alors une autre question plus difficile : Est-il vraiment chrétien ? Il ne le clame pas dans ses textes, mais ce qu'il clame est une morale austère, une révolte contre les vices des empereurs. Pourtant, l'empereur Théodose l'honore de hautes charges administratives. Il tait alors tout de la religion.

Africain de naissance, Sextus Aurelius Victor loue la politique de Septime Sévère[5] qui crée les deux Numidies avec l'intention d'affaiblir la jeune Afrique et l'assujettir mieux aux ambitions et intérêts de la vieille Rome. Il nomme Carthage la gloire de l'univers, *terrarum decus*[6].

---

[1] H.W. Bird, « Introduction Sextus Aurelius Victor : his life and career », in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*, Liverpool University Press, 1994, p. VII.

[2] Collectif, *Nouvelle revue encyclopédique*, vol. 4, Libraires Firmin Didot Frères, Paris, 1847, p. 50.

[3] H.W. Bird, op. cit., p. VII.

[4] Alexis Pierron, op. cit., p. 626.

[5] « Il ne permit, sous sa domination, de vendre les honneurs à personne. Assez versé dans les lettres latines, savant dans la langue grecque, il avait l'éloquence plus facile encore dans l'idiome carthaginois, parce qu'il était originaire de Leptis, ville d'une province d'Afrique. N'ayant plus la force de supporter les douleurs qu'il ressentait dans tous les membres et surtout aux pieds, à la place du poison qu'on lui refusait, il dévora avec avidité un plat de grosse viande fort lourde, qu'il ne put digérer, et il étouffa d'indigestion, à l'âge de soixante-cinq ans. » (*Origo gentis romanae)*

decus[1]. D'après les historiens, il est né au IVe siècle, et probablement contemporain du règne de Constance jusqu'à celui de Théodose. Au chapitre (28) de *l'histoire des Césars*, il avance, en parlant comme contemporain ou présent, la date de 1110 depuis la fondation de Rome, ce qui revient à dire autrement l'an 348 de l'ère chrétienne.

Il termine « sa carrière comme préfet de la Ville en 389 et mourut après 390. »[2]

II.- *ŒUVRE DOUTEUSE*

Son œuvre pose problème encore de nos jours. Il y a quatre livres sous le nom de S. A. Victor[3] :

– Le premier est intitulé, *Origine de la Nation romaine* (*Origo gentis romanae*) dont il ne reste qu'une partie ;
– Le second, *Vies des Hommes illustres de Rome (De Viris illustribus urbis Romae)* qui est un résumé de l'ouvrage historique de Cornelius Népos ;
– Le troisième, *Vies des Césars* (*de Caesaribus*) ;
– Le quatrième, *L'Abrégé* (*l'Epitomé*).

Excepté *les Césars*, les trois autres textes sont, rappelons-le, d'origine douteuse vu la disparité du style entre les écrits :

–*L'Origine du peuple romain* serait peut-être d'un autre écrivain, Asconius Pedianus, illustre commentateur de Cicéron. En fait, l'auteur cite l'Africain Victor dans ce même texte d'histoire. L'œuvre ne parle pas de la fondation de Rome, elle se contente de narrer les faits depuis Janus jusqu'à Constance ;
–*Les Hommes illustres* s'étendent sur une étape qui va du roi des Albains Procas jusqu'à Pompée. À ce texte, on lui rajoute un supplément de neuf chapitres où la fin la reine Cléopâtre est traitée. Ce texte est attribué indistinctement à Tacite, Suétone, Pline le Jeune et Émilius Probus ;
– Les manuscrits de *L'Épitomé* comportent trois noms différents : Victor, Victorius, Victorinus. Ce texte renferme également des emprunts d'Eutrope, Spartien Orose, etc… Ce texte s'oppose totalement à l'histoire des Césars.

> « Lactance, après avoir écrit ses *Institutions divines* en sept livres, devenait lui-même, pour se faire lire dans une époque d'ignorance,

---

[1] François Gabarrou, op. cit., « « A mon avis, avouait Aurélius Victor, notre race est privilégiée et comme prédestinée, tant elle est féconde en gens de mérite » ; et il était fier de la prospérité de Carthage, *l'ornement de la terre.* » (p. 10)

[2] Marie-Pierre Arnaud-Lindet, *Histoire et politique à Rome : les historiens romains (IIIe siècle av. J.-C.)*, Editions Bréal, Paris, 2001, p. 322.

[3] Ibid., « La seule œuvre conservée d'Aurelius Victor est l'*Histoire abrégée* […] appelée communément *Livre des Césars* ; à la fin du XVIe siècle, la tradition lui en a attribué trois autres, qui sont souvent encore regroupées en un corpus par les éditeurs : l'*Origo gentis Romanae* » (p. 322).

> son propre abréviateur. Ne pourrait-on pas croire que les *Césars* eux-mêmes ne sont qu'un extrait, qu'un autre abrégé plus copieux, il est vrai, de la partie qui excitait dans l'ouvrage d'Aurelius le plus d'intérêt, de l'histoire des empereurs ? »[1]

L'écriture du manuel d'histoire trahit l'écrivain étranger. Le vocabulaire, l'élégance, l'éloquence, la syntaxe des phrases… Le style de l'histoire des Césars est concis, simple et clair, par contre dans les autres textes le style est autre, aussi obscur que complexe[2].

L'historien montre un talent particulier dans l'esquisse des caractères et des situations :

> « Le talent de peindre par peu de mots une situation ou un caractère s'y montre même parfois ; on y trouve en général des esquisses fidèles qui donnent une idée nette des hommes et des choses. »[3]

Poétiquement l'histoire des Césars est de mouture africaine. Il n'y a pas de profondeur de la pensée, ni de l'expression.

III.- *HISTORIEN A PART*

Aurelius Victor occupe en tant qu'historien une place à part. Vu son origine, il ne peut se placer parmi les célèbres Salluste, Tite-Live et Tacite. On lui reproche la brièveté des notices, des erreurs et des lacunes… Par sa plume, il défend implicitement l'Afrique, et affirme que les grands empereurs romains sont de naissance étrangère : éloge pour Septime Sévère. Dans son œuvre, il dépeint les règnes d'Aurélien, de Probus, de Gallien, de Dioclétien…

> « Aurelius Victor fait de l'Histoire dans la tradition suétonienne, de manière biographique dans la forme et moralisante dans le contenu. Il exalte chez les princes la vertu de sobrietas, tout en décriant les abus de l'armée et des agents du fisc. »[4]

Il y parle d'un univers romain sur le point de choir définitivement ; les Barbares tendent à s'approprier le pouvoir et remplacer les Romains à la tête de l'Empire. Ce qui nous intrigue chez cet historien ou abréviateur : il est soi-même sans histoire. On ignore son pays natal, sa naissance, ses fonctions publiques, ses propres œuvres, la date de son décès… Il s'enorgueillit de son origine humble :

---

[1] Collectif, *Nouvelle revue encyclopédique*, vol. 4, Libraires Firmin Didot Frères, Paris, 1847, p. 52-53.

[2] Ibid., « Si la supériorité de la pensée est incontestable dans les Césars, le latin est aussi beaucoup plus difficile à saisir : hérissé de néologismes, il est pénible, dur et étranger ; de là de fréquentes obscurités. » (p. 52)

[3] Ibid., p. 51.

[4] C. Bonnet & B. Lançon, *L'Empire romain de 192 à 352 : du Haut-Empire à l'Antiquité tardive*, « Documents et Histoire », Ophrys, Paris, 1997, p. 34.

« [...] ce qui doit inspirer plus de confiance à tous les gens vertueux, et surtout à moi, qui, né à la campagne, d'un pauvre laboureur sans instruction, ai su jusqu'ici, par des études sérieuses, me procurer une existence des plus honorables. » (*Des Césars*, « Septime Sévère »)

Cette incertitude l'investit de l'amazighité, à l'instar d'autres auteurs nord-africains. Dans l'histoire des Césars, il manifeste son sentiment africain. Cela doit expliquer pourquoi, à son regard, les meilleurs empereurs de Rome sont des étrangers, et à leur tête se trouve Septime Sévère. Ses éloges envers ce dernier sont fréquents.

Il récrit l'histoire composée par Sylla, César et Corbulon.

« [Il] ajoute ça et là quelques traits aux admirables peintures que nous a laissées Tacite du caractère et du règne des premiers empereurs ; après l'époque où s'arrête le dernier des grands historiens de l'antiquité, il nous est surtout d'un grand secours. Nous lui devons certains détails qui expriment admirablement l'excès d'un pouvoir effréné dans les princes, et d'une basse servilité dans les sujets. »[1]

Son labeur en tant que chroniqueur des Césars lui procure continûment des postes honorables sous les règnes de Constance, Julien, Valentinien et Théodose. On va lui rendre hommage par une statue d'airain en reconnaissance de ses grands services rendus à l'Empire.

IV.- *LECTEUR AMAZIGH DE L'HISTOIRE*

Ammien Marcellin parle d'Aurelius Victor comme grand écrivain romain (livre XXI, chapitre 18). Le lecteur découvre la présence de traits à signification amazighe ou africaine dans *l'Origine*, en plus de l'histoire générale du peuple romain. Et que dire des Césars ? « Or, ce livre est plein de vigueur et de nerf : style africain, soit ; style rude, âpre et tout de fer »[2]. Le ton des textes est dit *indigène*, autrement dit sans portée universelle (romaine). Ses références aux Africains sont intéressantes. Par exemple, bien qu'il parle de l'emprisonnement de Jugurtha[3], le

---

[1] Collectif, *Nouvelle revue encyclopédique*, op. cit., p. 50.

[2] M.N.A. Dubois, « *Notice* », in Sextus Aurelius Victor, *Origine du peuple romain : Hommes illustres de la ville de Rome*, Editeur Panckoucke, Paris, 1846, p. 8.

[3] Sextus Aurelius Victor, *Galerie romaine ou les hommes illustres de Rome et les Césars*, traduit par A. Caillot, Libraire Bolste et fils aîné & Libraires Dufour et Cie, Paris, 1825

« Caïus Marius, qui fut sept fois consul, était natif d'Arpinum, et d'une basse extraction ; il s'éleva par degrés jusqu'aux premiers honneurs ; lieutenant de Metellus en Numidie, il se porte son accusateur, obtient ainsi le consulat, et fait marcher devant son char de triomphe Jugurtha prisonnier.

Découvert et jeté en prison, il épouvante par la majesté de son visage le soldat gaulois charge de le frapper ; on lui donne une barque ; il passe en Afrique où il reste longtemps exilé. Puis la faction de Cinna le rappelle ; il brise les chaînes des esclaves, en forme une armée, massacre ses ennemis, venge son injure ; et, consul pour la septième fois, il se donne volontairement la mort, si l'on en croit quelques historiens. » (p. 145-146)

lecteur est dans l'impossibilité de saisir la nature du rapport de l'auteur vis-à-vis de l'aguellid.

Lors de son récit sur Claude, il écrit à propos de l'Afrique : « la Mauritanie, qui n'eut plus de rois après Juba. » (*Origo gentis romanae)* Cette vérité historique est importante : Juba II et Ptolémée sont-ils alors gommés de l'histoire nord-africaine, autrement dit deux gouvernements vassaux qui vont de 25 av J.-C. à 40 ap. J.-C. ?

A propos de Valentinien, il écrit :

> « Sous son règne, périt Firmus, qui alors en Mauritanie avait usurpé l'empire. » (*Origo gentis romanae)* Qui est ce Firmus ? Un aguellid, « d'origine berbère [...] souleva la Maurétanie Césarienne entre 372 et 375, et entraîna avec lui de nombreux groupes tribaux (dont Ammien Marcellin nous a donné les noms), avant d'être finalement éliminé par le comte Théodose. »[1]

Il est le fils de Nubel, un roi maure qui sert bien les intérêts de Rome. Il a pour frères, les princes Gildon et Mascezil. Firmus conquiert la Maurétanie Césarienne. Cet empereur est soutenu par les donatistes qui voient en lui l'aguellid qui les mène à l'Indépendance vis-à-vis de Rome persécutrice...

De M. Aurèle Antonin et de L. Verus, il dit :

> « Tous les sujets de l'empire, sans distinction, reçurent le titre de citoyens de Rome ; un grand nombre de villes furent bâties, agrandies, réparées, embellies, et surtout, en Afrique, Carthage, qui avait été détruite par l'action dévorante du feu » (*Origo gentis romanae*)

Est-ce là un fait réel rapporté avec toute l'objectivité requise ? En général, ses écrits sont une « compilation d'une documentation disparate, d'où un nombre notable d'erreurs qui dévalorisent l'ouvrage aux yeux des historiens contemporains. »[2] Cela va non seulement réduire de la qualité de ses recherches, mais surtout mettre en doute l'authorship...

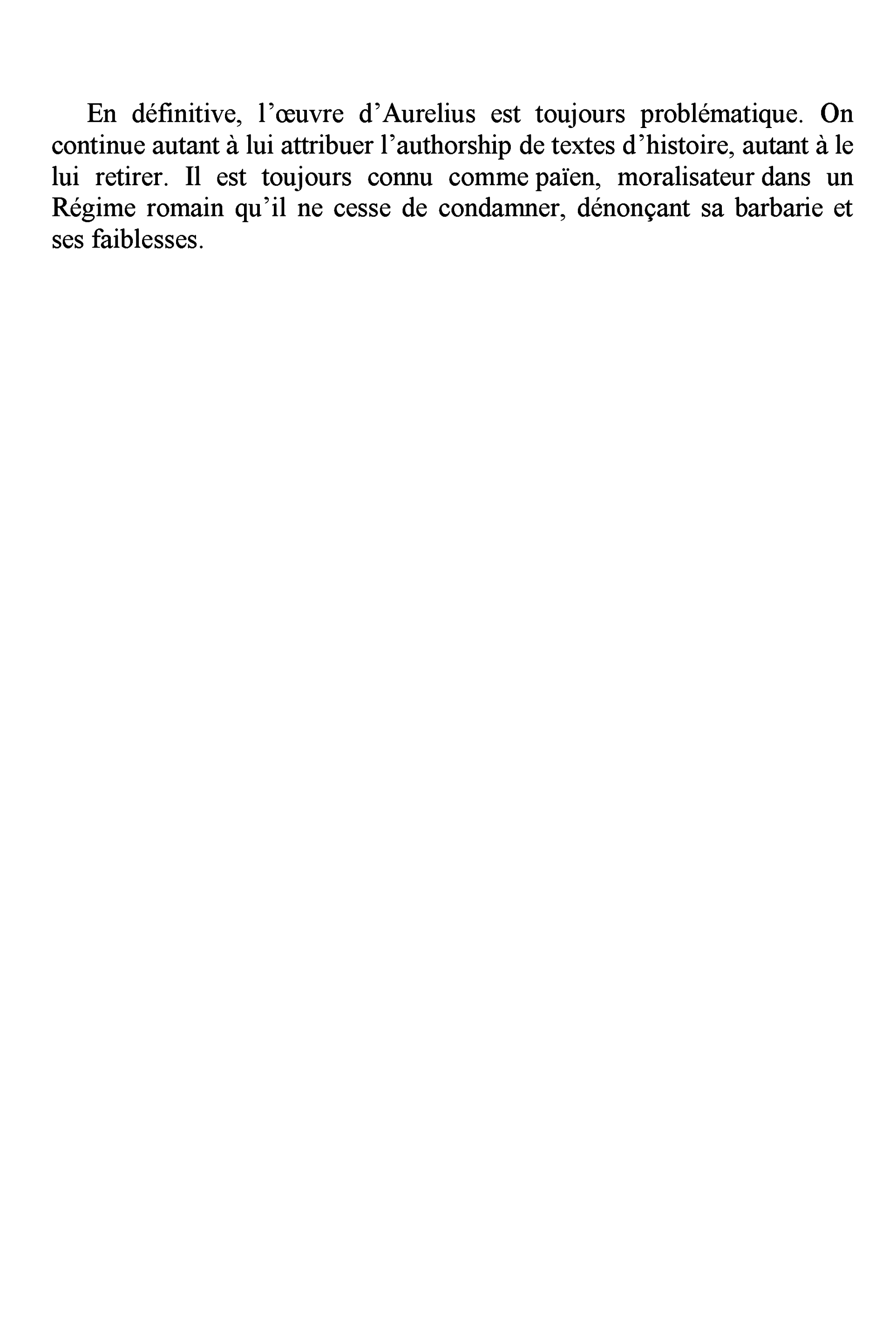
Aurelius Victor parle enfin du proconsul d'Afrique Antonin Gordien.[3] Il s'attarde sur ses origines. Son intérêt pour l'africanité va dans le sens d'insister sur la bonté d'une telle appartenance.

---

[1] Yves Modéran, « Gildon, les Maures et L'Afrique », p.821-872, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, Antiquité, 101, n°2, 1989, p. 821.

[2] Marie-Pierre Arnaud-Lindet, op. cit., p. 324.

[3] « Antonin Gordien, proconsul d'Afrique, est, pendant son absence, proclamé empereur par ses troupes, auprès de la ville de Thydrus. Il répond à leur appel, arrive et les trouve soulevées, comme si elles ne l'avaient élu que pour se révolter contre lui. Après avoir facilement apaisé cette sédition, il se rend à Carthage. Là, tandis que, pour détourner des présages qui lui inspiraient la plus vive terreur, il offrait un sacrifice d'après les cérémonies accoutumées, la victime vint soudainement à mettre bas. Les aruspices, et surtout lui-même, que l'expérience avait tendu très habile dans l'art de la divination, comprirent d'abord que la mort le menaçait aussi, mais qu'il procurerait l'empire à ses enfants : puis, poussant plus loin leurs conjectures, les devins lui prédirent également la



En définitive, l'œuvre d'Aurelius est toujours problématique. On continue autant à lui attribuer l'authorship de textes d'histoire, autant à le lui retirer. Il est toujours connu comme païen, moralisateur dans un Régime romain qu'il ne cesse de condamner, dénonçant sa barbarie et ses faiblesses.

---

mort de son fils, ajoutant qu'il serait doux et innocent comme la victime qu'on devait immoler, mais que bientôt pourtant il succomberait sous les embûches de ses ennemis. » (*Origo gentis romanae)*

NONIUS MARCELLUS, LEXICOGRAPHE DU LATIN

Appelé le « Péripatéticien de Thubursicum »[1], Nonius Marcellus est un grammairien et lexicographe numidien dont la réputation est citée dans maints textes de la littérature classique.

> « Parmi les autres grammairiens, Nonius mérite l'attention par ses citations des vieux auteurs ; il reproduit une foule de passages des écrivains perdus, Ennius, Lucilius, Varron, les comiques, les tragiques, les annalistes. Les fragments dont nous devons à lui seul la conservation sont plus nombreux que les fragments sauvés par tous les autres grammairiens ensemble. Sans lui nous aurions à peine une idée de la satire de Lucilius. »[2]

On connaît peu de la naissance de Nonius Marcellus et de sa mort. Il vit fort probablement entre la fin du III[e] siècle et le début IVe siècle, parfois on le situe même au V[e] siècle.

> « La date de sa vie ne peut être fixée qu'approximativement : il cite Apulée et Aulu-Gelle, qui vivaient au deuxième siècle après J.-C. ; il est cité par Priscien, qui vivait au sixième siècle ; c'est donc entre le second et le sixième siècle qu'il faut placer l'existence de Nonius Marcellus »[3]

Les textes historiques méconnaissent plusieurs chapitres de la vie de cet Africain.

Nonius Marcellus écrit *De compendiosa doctrina*, texte encyclopédique qui parle d'auteurs et de dictionnaires distincts. Ce manuel est dédié à son fils. Il est sous forme de compilation lexicale et une introduction à la langue et à la grammaire. L'auteur y analyse des questions grammaticales et des thèmes spécifiques (navigation, habit, nourriture, armes…) Il cite des écrivains comme Plaute, Varron, Caton… Ces références donnent de l'importance à l'œuvre : il sert à préserver la mémoire de ces anciens dramaturges, annalistes, satiristes…

---

[1] Tubursicca, en Numidie, lieu probable de sa naissance ou bien Tubursicum dans la province proconsulaire d'Afrique.

[2] Louis Havet, « Les manuscrits de Nonius Marcellus, grammairien latin de la fin du III[e] siècle », p. 132-135, in Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 29[e] année, n°2, 1885, p. 132.

[3] Johann Christian Ferdinand Hoefer, (sous la direction de), *Nouvelle biographie universelle depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, tome 37[e], publié par Firmin Didot Frères, Paris, 1863, p. 226-227.

Le chef-d'œuvre est préservé par la postérité, dans un « état déplorable ». Différents grammairiens l'ont consulté tout au long des siècles, allant jusqu'à défigurer les mots et la longueur du texte original :

> « Il n'y a pas lieu de s'en étonner. [...] que devait-ce être d'un grammairien peu connu, ayant laissé un traité fort volumineux, exhumant perpétuellement une langue tombée en désuétude, que l'intervention du grec venait de temps en temps obscurcir encore ?»[1]

Ce traité est connu sous plusieurs titres, la plus inapproprié est *De proprietate Sermonis*. Il se compose de dix-huit chapitres : les chapitres 1-12 sont des essais écrits à différents moments de la vie de l'auteur. Ils sont tellement distanciés dans le temps qu'il y a difficulté à opérer des convergences entre eux. « Chaque chapitre est une compilation confuse, formée de notes recueillies dans divers livres »[2]. L'érudition de cet auteur nord-africain y est amplement attestée.

Longtemps lu et cité dans les manuels de grammaire latine, le texte sera l'objet de plusieurs études critiques. « Malheureusement, depuis le XVII[e] siècle, au lieu d'imputer aux copistes l'altération du texte de Nonius, on a mieux aimé s'en prendre à l'auteur lui-même. »[3] Ce discrédit explique peu ou prou la non impression de ses œuvres. Par conséquent, le texte est relativement oublié.

Quant à l'essai de grammaire, il se divise en deux parties :

> « [...] the first, comprising books 1-12, which is incomparably more interesting for us, has a more properly linguistic and grammatical content, whereas the second, books 13-20, which is considerably shorter (it amounts to barely a twentieth of the *De Compendia Doctrina*), is devoted to individual subjects of a mostly antiquarian nature (ships, domestic ustensils, clothing, food, etc.) and is concerned with describing Roman usages and customs."[4]

Quoique différents sur le plan thématique, les douze premiers chapitres forment un même mouvement. Si le premier chapitre, « *De proprietate sermonum* », est un glossaire de vieux mots sans aucun ordre précis, le second chapitre, « *De honestis et nove veterum dictis* », est un ensemble de termes que les écrivains classiques employaient différemment. Dans le troisième chapitre, « *De indiscretis generibus* », l'auteur montre comment des mots varient de genre chez les meilleures autorités. Le chapitre suivant, « *De vera significatione verborum* », illustre comment

---

[1] Louis Quicherat, *Introduction à la lecture de Nonius Marcellus*, Bibliolife, 2009, p. 3.
[2] Johann Christian Ferdinand Hoefer, (sous la direction de), *Nouvelle biographie universelle depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, tome 37[e], publié par Firmin Didot Frères, Paris, 1863, p. 227.
[3] Louis Quicherat, op. cit., p. 4-5.
[4] Gian Biagio Conte & Joseph B. Solodow & Don P. Fowler & Glen W. Most, *Latin literature: a history*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999, p. 626.

un ensemble de mots varie sur le plan sémantique chez un écrivain. Quant au cinquième chapitre, « *De differentis verborum* », il est une analyse de la synonymie. Le chapitre suivant, « *De impropriis* », étudie le sens littéral et le sens figuré des mots. Le septième chapitre, « *De contrariis generibus verborum* », analyse la forme active et la forme déponente des verbes. Le chapitre suivant, « *De mutata declinatione* », analyse les mots dotés de plusieurs formes dans la déclinaison. Le neuvième chapitre, « *De generibus et casibus* », étudie les cas de substitutions entre les mots. Le chapitre suivant, « *De mutatis conjugationibus* » analyse des verbes qui ont différentes conjugaisons. L'avant-dernier chapitre, « *De indiscretis adverbiis* », étudie les adverbes. Le dernier chapitre de la partie, « *De doctorum inda gine* », est sous forme d'annexes et d'explication détaillée de tout ce qui précède.

Les chapitres 13-18 constituent un deuxième mouvement de sa réflexion ; il y analyse un lexique de termes techniques : « *De genere navigiorum* », « *De genere vestimentorum* », « *De genere vasorum vel poculorum* », « *De genere vel colore vestimentorum* », « *De genere ciborum vel pomorum* », « *De genere armorum* », « *De propinquitate* ».

Les grammairiens Priscien et Fulgence reconnaissent à leur tour leur dette envers cet ouvrage. « Carolingian scholars had used the dictionary of Nonius Marcellus, 'a diet for pioneers and enthusiasts', but it did not circulate widely again until the fifteenth century. »[1] En général, le travail linguistique de Nonius Marcellus est d'une grande valeur critique. Il cite fréquemment d'anciens poètes ou historiens latins méconnus par la postérité tels qu'Accius, Afranius, L. Andronicus, Caecilius, Ennius, Nonius, Pacuvius, Turpilius, Caton et Varron[2].

---

[1] Michael D. Reeve, "Classical scholarship", in Jill Kraye, éditeur, *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 1996, p. 31.
[2] Johann Christian Ferdinand Hoefer, op. cit., p. 228.

JULIUS VALERIUS ALEXANDRE POLEMIUS, POETE INCONNU

Pour les historiens, cet écrivain pose problème au niveau de l'onomastique : « The form of the name is unusual in that it contains two nomina and two cognomina»[1]. De quelle origine est alors Polemius ? « Various conjectures have been made about the author but nothing is known for certain of him, though it seems probable that he was an African and a freedman. »[2] Ce qu'il faut retenir d'un tel nom, c'est qu'il est un auteur étranger à Rome et à son univers, fort probablement « barbare » affranchi. Historien africain de la fin du III[e] et du début du IV[e] siècle, Polemius est « l'auteur » du *Roman d'Alexandre* (*Res Gestae Alexandri Magni*), un récit dédié à l'empereur Constance II (337-361), qui dit beaucoup de la culture païenne.

Selon les manuels des lettres latines, Polemius devient consul en 338 sans cesser de traduire des œuvres grecques. Il écrit l'*Itinéraire*, une œuvre dite :

> "[...] idiosyncratic, sketchy, and riddled with error. The bulk of the *Itinerarium*, however, deals with Alexander's campaigns from his accession to the invasion of India and corresponds, in places, closely with the material in the first four books of Arrian's *History of Alexander*."[3]

Le critique ira un peu plus loin, taxant l'auteur africain d'ignorant et d'inventif dans ses écrits et analyses historiques.

Cependant, « most modern scholars accept the consul Polemius as the translator of Ps.-Callisthenes, they are on the whole more sceptical in attributing the authorship of the Itinerarium to Polemius. »[4] C'est bien vers 330 qu'il traduit en latin le Pseudo-Callisthène grec écrit vers la fin du III[e] siècle [5].

---

[1] Richard Stoneman, "The Latin Alexander", p.167-185, in Heinz Hofmann, (ed.), *Latin fiction : the Latin novel in context*, Routledge, 1999, p. 174.

[2] George Cary, *The Medevil Alexander*, Cambridge University Press, 1956, p. 24.

[3] Waldemar Heckel & John Yardley, *Alexander the Great: historical texts in translation*, Blackwell Publishing, 2004, p. XXVI.

[4] M. H. Dodgeon & Samuel N. C. Lieu, (ed), *The Roman Eastern frontier and the Persian Wars (Ad 226-363) : a documentary history*, Routledge, 1994, p. 385.

[5] D. Buschinger, « L'Alexandre de Strasbourg », p. 82-94, in P. Andresen, (ed.) *Pratiques de la traduction au Moyen Age*, Museum Tusculanum Press, Copenhague, 2004, p. 84.

Ce recours à la traduction est contemporain à Polemius, suscitant l'intérêt de plusieurs écrivains. La traduction du grec vers le latin est importante au début du IV[e] siècle.

> « In part this reflects a loss of facility in Greek among the inhabitants of the western empire, but it is also related to the increasing domination of Latin writing by Christian authors such as Lactantius, Tertullian and Celsus. Latin was recognized as the language of rule and of the elite"[1]

Bien que tendant à l'élégance, l'œuvre de Polemius recèle un style hétéroclite. Les critiques présentent différents exemples :

> « [...] his Latin if full of strange words like *anguina (=anguis), equitium (=equites), extuberasco, furatrina* (elsewhere only in Apuleius), *inconspectus, intranatabilis, lubentia, supplicialis*, and of the unclassical constructions like the genitive of comparison (*tui sollertiorem*), habere + infin., *impendere* +accus., *laudare aliquem alicuius rei, prae* +accus. »[2]

Cette remarque, d'ordre poétique, est citée chez la plupart des écrivains nord-africains.

Son récit d'Alexandre le Grand connaît une bonne réception au Moyen Age.

> "To the category of *vie romancée* belongs the Alexander-Romance of pseudo-Callisthenes, a strange amalgam of history, fantasy and dead political pamphleteering. First put together in Greek, perhaps in the third century A.D., the original text has been translated, modified and supplemented many times through the centuries»[3]

Alexandre Polemius demeure néanmoins un écrivain inconnu qui se confond justement avec son unique texte.

---

[1] Richard Stoneman, op. cit., p. 175.

[2] E. J. Kenney & W.V. Clausen, *Latin Literature*, vol. 2, The Cambridge History of Classical Literature, Cambridge university Press, 1982, p. 727.

[3] Ibid., p. 727.

MARTIANUS CAPELLA, PAIEN ET MYSTIQUE

Martianus Capella est un encyclopédiste des religions[1] dont on méconnaît les origines. On le dit Nord-Africain. C'est le titre de « Afer Carthaginensis » qui figure après son nom sur les publications. Il est l'auteur des neuf livres *Des Noces de Mercure et de Philologie* composés vers 430. Dans cette œuvre de poésie et de prose, l'autoréférence nous fait découvrir que l'auteur est un avocat africain raté.

Auteur célébré au Moyen Age chrétien, Martianus Capella est méticuleusement lu par les Latinistes. Son œuvre est infiniment commentée, programmée dans les écoles carolingiennes.

> « [...] commentée dès le X[e] siècle, aussi bien par les philosophes (Jean Scot Erigène), par des philologues de l'Ecole palatine (Rémi d'Auxerre), par des poètes (Walafrid Strabon), elle demeure la source d'inspiration principale de la pensée allégorique médiévale »[2].

Martianus Capella est en fait contemporain de saint Augustin. Cependant, il excelle dans l'invocation des dieux païens ; il peut en quelque sorte représenter cette résistance païenne au christianisme globalisant. Il réserve, par exemple, au rituel du feu toute son importance dans le sacré[3]. Et c'est bien Jupiter qui est dit, de manière singulière, le semeur des flammes spirituelles.

En outre, il se réfère aux significations rituelles de l'œuf :

> « Martianus Capella ne semble pas avoir inventé les épreuves dont le second livre des *Noces* détaille la suite ésotérique, l'étude comparative

---

[1] Voir Gérard Capdeville, « Les dieux de Martianus Capella », p. 251-299, in Revue de l'histoire des religions, tome 213 n°3, 1996.

[2] Violaine di Natale, « Martianus Capella, Les Noces de Mercure et de Philologie », in *Revue Poésie : technique, métaphysique, forme, sens*, numéros 11 & 12, Dédale, Maisonneuve & Larose, automne-hiver 2000, p. 454.

[3] Jean Préaux, « Le culte des muses chez Martianus Capella », in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Publications de l'École française de Rome, 22, p. 579-614, Rome, 1974.

« Le rôle réservé à Vulcani par Martianus Capella, l'allusion à Heraclite, les traces de la doctrine des deux voies dans l'exposé de théologie arithmologique sur la monade, la dyade, l'heptade et l'ogdoade montrent que l'auteur érudit des *Noces de Mercure* et de *Philologie* donnait au feu une place capitale dans son propre enseignement. Son héroïne, qui traduit à n'en pas douter ses aspirations personnelles les plus intimes, est une dévote de la culture par son inlassable curiosité grâce à laquelle [...] le rejoindra tant d'autres héros, à commencer par Heraclite lui-même.» (p. 597)

des religions confère à l'hypothèse d'une absorption initiatique de l'œuf une vraisemblance très proche de la certitude. »[1]

En effet, dans l'imaginaire collectif de plusieurs ethnies, l'œuf est une offrande dont se nourrissent les morts dans l'au-delà. Il signifie aussi la bien régénération que la rénovation naturelle. Cette idée de la résurrection est nodale dans les liturgies initiatiques de Martianus Capella. Sa religion demeure non seulement syncrétiste, mais rattaché au culte du feu originel, « à cette fleur du feu et à cette flamme inextinguible, prend son essor dans la réflexion d'Héraclite sur la genèse du monde, passe par de multiples ramifications, mais se nourrit surtout de grands textes, les uns prestigieux comme *le Songe de Scipion* de Cicéron »[2]. Il est dit auteur néoplatonicien, voire poète mystique. La critique française avance que Rabelais imite, dans le *Tiers Livre*, l'art de composer propre à Martianus Capella[3]. Les convergences sont présentes dans la narration :
– Dans le récit de Capella, Mercure va se marier, mais il tergiverse tant qu'il décide d'interroger Apollon ;
– Quant à Vertu, elle accompagne Mercure à travers le pays, visitant les temples et les grottes, pour escalader enfin la montagne où vit Apollon ;
– Ils y entendent de la musique divine qui échappe des feuillages. L'harmonie règne dans l'univers.

Toutefois, Rabelais n'insiste pas sur l'ascension, mais se contente de se référer à l'inspiration. En général, la Renaissance aura un rapport particulier envers cette œuvre africaine.

Le chef d'œuvre *Des Noces de Mercure et de Philologie* se résume à un voyage céleste, analogue au mariage d'une mortelle avec un dieu. Les deux premiers livres des *Noces* s'ouvrent sur un éloge du Père à l'Hyménée. Son fils Martianus y voit de vaines inepties. Cela mène le père Martianus Capella à raconter la fable à son fils Martianus. Ces livres sont une approche de l'allégorie, narrant les fiançailles et le mariage de Mercure (dieu) et de Philologie (une mortelle). Cette dernière devait être acceptée par les dieux, d'où la nécessité de son apothéose,

---

[1] Robert Turcan, « L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, De Nuptiis, II, 140) » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 160 n°1, p. 11-23, 1961, p. 14 ?
[2] Ibid., p. 607.
[3] Danièle Duport, *Le jardin et la nature : ordre et variété dans la littérature de la Renaissance*, Librairie Droz, Genève, 2002.
« On peut déceler, dans la consultation de Panurge sur son mariage, une glose et une amplification de celle de Mercure dans l'un des ouvrages de référence de l'époque, *Les Noces de Mercure et de Philologie*. Si l'on peut aussi trouver une parenté structurelle entre les deux textes, les rapprochements avec le récit allégorique s'arrêtent peut-être là. Il y a certainement un rapprochement entre ce texte de Rabelais, les poétiques déguisées en récit allégorique, comme *La Concorde des deux langages*, et les *Noces de Mercure et de Philologie*. » (p. 366)

avant le mariage. Mercure représente la Parole et la Raison, et Philologie l'adoration de la Raison. Sous forme de dot, Mercure offre sept servantes (sept arts libéraux) à Philologie.

Dans la fin du premier livre, nous avons Jupiter qui termine son discours. Ensuite, le sénat des dieux est amené à voter. :

> « [...] tous proclamèrent alors que les noces devaient être conclues sans délai ; et ils ajoutèrent au jugement de Jupiter la clause selon laquelle les mortels à venir, dont la spiritualité exemplaire de leur existence de même que l'excellence de leurs mérites avaient exalté les aspirations célestes et le désir d'immortalité astrale, fussent comptés au nombre des dieux »[1].

Puis, une femme, nommée Philosophie, va graver « ce décret du divin sénat sur des tablettes de bronze et de le publier ciel et terre ». Après la réunion des dieux, l'on décide que la Voie lactée est dorénavant le foyer de Jupiter. Ce traitement mythographique de la philosophie et de la culture est d'un grand intérêt pour les lecteurs de la Renaissance[2]...

Le second livre décrit dans les détails l'apothéose de Philologie. Celle-ci se débarrasse du poids de la science (des livres) et prend un breuvage pour exécuter l'ascension vers la Voie Lactée.

En général, les sept livres des *Noces* sont l'exposition de la poétique de chacun des sept arts libéraux. Ils traitent du trivium : grammaire (3e livre), dialectique (4e), rhétorique (5e) ; et le quadrivium : géométrie (6e), arithmétique (7e), astronomie (8e), harmonie (9e). Il cite abondamment les écrivains classiques, comme Térence, Horace[3], Juvénal, Lucain... Les livres ont une structure analogue : présentation de la jeune femme-allégorie, sa prise de la parole... Martianus Capella s'inspire sans doute du conte de Psyché d'Apulée (voir *L'Ane d'or*).

Toutefois, son œuvre demeure d'une ambigüité particulière :

> « [...] ni théorie ni fiction, ou plutôt l'effacement qu'elle donne à entendre des frontières d'une distinction entre théorie et fiction ; la perspective réflexive qu'elle suscite dès l'origine : elle fut interprétée notamment dans sa section dite narrative (livres I et II qui en constituent le *mythos*), comme l'allégorisation du topos cicéronien, commenté par le grammairien Marius Victorinus »[4].

---

[1] Cité dans Violaine di Natale, op. cit., p. 481-482.

[2] Mawy Bouchard, *Avant le roman : l'allégorie et l'émergence de la narration française au 16e siècle*, Faux titre, Rodopi, Amsterdam, 2006.

« Bien que l'on soit à la Renaissance à la recherche d'autorités anciennes confirmant la valeur des arts libéraux, la fable allégorique de Martianus ne répond pas assez précisément aux attentes des humanistes. Trop ouvertement païen, Martianus risquerait en effet de nuire à la cause des humanistes qui ont à faire face aux constantes accusations d'impiété des théologiens scolastiques. » (p. 45)

[3] Le grammairien amazigh Pomponius Porphyrion (IIe siècle) commente l'œuvre d'Horace dans son texte critique *Scholia*.

[4] Violaine di Natale, op. cit., p. 454-455.

Le chef-d'œuvre suscite encore des analyses qui tendent à y déconstruire la dimension allégorique, à partir de la fusion entre la sagesse et l'éloquence, « *sapienta juncta eloquentiae* ». C'est pourquoi, les *Noces* est à lire comme la métaphore d'une union entre le dieu Mercure, incarnant le logos, et de la vierge Philologie – connotant la sagesse et l'érudition.

Enfin, le style de l'œuvre est fruit d'un long travail sur le langage.

> « [Sa langue est] tantôt strangulée dans les mètres les plus contraignants de la prosodie latine, tantôt expansée par l'ample rythme de la prose néosophistique, exubérante de néologismes, de constructions complexes, d'effets d'étrangeté, qui ésotérise, en son instrumentation incantatoire, l'espace du savoir, ajoutée à une connaissance extrêmement réfléchie de ses propres fonctionnements, engagent une *poétique* singulièrement moderne. »[1]

En somme, Martianus Capella, Africain qu'il est, voit la langue latine d'un œil tout à fait particulier…

[1] Ibid., p. 455.

DRACONTIUS ET
LA NEGATION DE LA TRAGEDIE

Blossius Aemilius Dracontius est un poète amazigh, d'obédience chrétienne. Il est contemporain de la renaissance littéraire sous le règne des Vandales sur l'Afrique du Nord. Il est fort célèbre pour sa *Tragédie d'Oreste* (*Orestis tragoedia)*, où l'auteur récrit le mythe d'Oreste. Il reconnait s'être inspiré de *l'Orestie* d'Eschyle. Le héros va, à son tour, venger la mort de son père, tout comme il commet un matricide. Quels éléments africains subsistent dans cette entreprise de récriture ? Peut-on faire abstraction de l'appartenance ethnique dans ses écrits ? Comment raconte-t-il les mythes dans le récit épique ? La vraisemblance n'est pas le souci majeur dans les œuvres chrétiennes, et vu les convictions de Dracontius, que va-t-il avancer de cette réalité mythique ?

I.- AUTEUR INCLASSABLE

La renaissance littéraire est importance durant l'occupation des Vandales. Ainsi, *l'Anthologie latine* représente une telle époque, comme recueil de poèmes latins à Carthage, publié vers 530.

> « [Ce recueil] contient aussi bien des pièces de l'époque classique que des compositions de lettrés fleurissant sous la domination vandale, parmi lesquels Luxorius, Félix, Florentinus, Coronatus, Cato (Dracontius, assez curieusement, n'y apparaît pas). [...] Ces poètes de *l'Anthologie* ont pour protecteurs les rois ou des nobles vandales, et ils chantent soit ces monarques soit les monuments dont ils embellissent Carthage. »[1]

Dracontius est une exception : il manifeste son inimitié envers les Vandales ariens, en se réclamant « de Rome, non de Carthage. »[2] Il est pourtant éduqué à Carthage où il devient juriste. Il est issu d'une famille privilégiée, surtout en temps des Vandales au pouvoir.

A la suite de la composition d'un poème laudatif envers un empereur romain, Dracontius est incarcéré par les Vandales, et par conséquent dépourvu de ses biens. On lui reproche de ne pas chanter la grandeur du roi vandale Gunthamund (484-496) Il écrit alors une élégie intitulée *Satisfactio* où il recherche le pardon de Gunthamund, alors qu'il était captif.

---

[1] Étienne Wolff, « Être Romain à Carthage sous la domination vandale », pp. 2-6, in *Vita Latina*, n°163, 2001, p. 3.
[2] Ibid.

Dans son chef d'œuvre, l'auteur s'inspire profondément de la mythologie gréco-latine. Ce récit poétique est une épopée en hexamètres à sujet tragique. Par de telles variations, l'auteur africain récrit le mythe à plusieurs niveaux.

Dracontius compose aussi *Romuléenne*, un recueil de neuf poèmes profanes qui chantent la mythologie. Il excelle non seulement dans la composition métrique mais surtout dans l'expression mystique : "the epic metre is used in Dracontius' didactic poems on God and the Creation".[1] Cela doit expliquer pourquoi l'auteur compose un recueil à la louange de Dieu : *les Louanges de Dieu* (*De laudibus Dei*) en signe de sa conversion au catholicisme. Ce poème épique, également en hexamètres, est un chant de la grandeur du Dieu Créateur. Il y met sur scène des dieux, demi-dieux, héros et humains. Toutefois, l'auteur apparaît, dans cette louange, souffrant à cause de sa captivité. Le texte se compose de 2327 hexamètres, divisé en trois livres. Si le premier parle de la Création, la Chute et l'Immortalité, le second expose les bienfaits du Créateur. Le troisième est réservé aux rapports entre Dieu et l'Homme.

Dans l'œuvre de Dracontius, particulièrement la *Tragédie d'Oreste*, les traditions hellénistique, africaine et romaine sont pêle-mêle analysées. De là, il est difficile de déchiffrer le discours premier, propre à sa culture africaine.

II.- DRACONTIUS ET L'ALLEGORIE D'ORESTE

La Tragédie d'Oreste, épopée en hexamètres, est une œuvre païenne. Elle est un dialogue littéraire avec Horace. Dracontius s'adresse également à Melpomène pour lui octroyer l'inspiration (v. 15-24). Elle est épopée à sujet mythologique, un récit d'une aventure personnelle. Composée de presque mille vers, elle renferme des passages excessivement violents. Ce paroxysme renforce la portée pathétique chez le lecteur.

Dans la mythologie grecque, Oreste est le fils du roi Agamemnon et de Clytemnestre, et le frère cadet d'Iphigénie et d'Électre. À son retour de Troie, le roi est tué par Égisthe, l'amant de Clytemnestre. Depuis longtemps, la reine prépare la mort de son mari. Cette vision négative de l'épouse est de connotation chrétienne, du fait que Clytemnestre s'identifie, dans l'inconscient de l'auteur chrétien, à Eve, la pécheresse. La reine manipule Egisthe dans le sens de tuer le roi.

La prophétie de Cassandre, à comparer à l'omniscience divine, engendre chez Clytemnestre une haine et une peur incommensurables : sa ruse criminelle est célèbre.

> « Ces paroles prophétiques avaient frappé de terreur l'abominable reine : la pâleur passe et revient sur son visage et elle se prépare à

[1] Wilhelm Sigmund Teuffel, *op.cit.*, p. 33.

commettre son crime dans son cœur cruel, la folie de l'amour la presse et une peur anxieuse rode dans son esprit terrifié. » (*Orest.*, 153-156)

Le crime prend source le cœur, et de là surgit le désir de tuer (ou de pécher).

Dracontius décrit la trahison de l'épouse en ces termes :

« C'est un vêtement couvert de taches et de l'épais sang des guerres que portera le roi quand il viendra ; il faut que le chef change sa tenue : je lui donnerai une tunique dont le haut sera clos. Pendant que ce tyran voudra sortir la tête de ce vêtement, sors à sa rencontre par surprise, terrible, et avec force fends la tête de l'Atride d'un coup de hache et sa nuque et son cou et son cerveau. » (*Orest.*, 209-214)

Dracontius exagère les scènes de violence, dans un sadisme inégalable dans le genre tragique. Il s'y inspire amplement de l'écriture biblique.

En effet, la scène du meurtre est rapportée longuement :

« Celui-ci lève sa hache terrible, et son bras l'agite, et l'impie frappe en un élan mortel le roi qui ne s'y attend pas à la tête, il brise le front qui porte le diadème par son sommet et en fait deux parties ; il frappe à nouveau, puis trois et quatre fois et la tête laisse se répandre le cerveau. » (*Orest*, 258-262)

Le régicide est dit impie. Le parallèle avec l'héritage chrétien est intéressant.

Muni d'un pouvoir infini, Égisthe endosse le rôle de tyran banal : « il se pare de vêtements tyriens, l'adultère meurtrier, et sa tête qui mériterait le bourreau il la ceint d'un diadème éclatant. » (*Orest.*, 305-306) Il devient un souverain après avoir été un berger. C'est bien Clytemnestre qui le manipule, tel un ordonnateur l'emmène à commettre des actes tragiques. En un mot, Egisthe sera une marionnette entre les doigts de la grande Clytemnestre.

L'épouse infidèle, devenue veuve, se délecte assez d'une telle scène/situation :

« Devant ces mouvements la femme retrouve le sourire et revient – quelle honte ! – à ses pensées ignobles : voici que le désir lui revient. Dans un élan criminel, elle se pend au cou du rustre et le couvre de doux baisers de ses lèvres lascives. Et lui, en retour, couvrait son corps de nombreux baisers. » (*Orest.*, 227-231)

En psychologue, Dracontius analyse les sentiments de l'homme, montrant combien la nature humaine est obscure.

Pour épargner Oreste, sa sœur Electre l'envoie vivre chez son oncle Strophios. Le jeune homme ne peut pas se débarrasser des cauchemars. Il jure vengeance, et ne vit que pour la réaliser.

« Enflammé par de telles paroles du fiel de la douleur, son jeune cœur frémit et il se dresse, proférant des menaces de mort (il se

mordait les lèvres de ses dents pour étouffer ses murmures), et comme s'il surprenait l'adultère qu'est le berger Égisthe liant dans son étreinte le corps ignoble de sa mère, il frappe les absents sans que nul des coupables ne meure ». (*Orest.*, 617-625)

Dracontius multiplie les scènes de violence propres à l'espace onirique, tout en leur donnant une épaisseur mythologique – il se réfère à Achille nourrissant la même rancune.

Adulte, Oreste revient en compagnie de son cousin Pylade, pour venger la mort de son père. Les deux guerriers ne se lassent pas de tuer et de promettre la mort.

Déjà dans le prologue, Dracontius développe un sujet complexe, mais surtout de tonalité tragique : la préparation du matricide. Le lecteur est alors outré.

« Se souvenant de sa mère pour la tuer et oublieux de qui l'avait fait naître, pieux par impiété, Oreste dont la probité manqua de probité, des dieux injustes, mais avec justice, mus par une raison cruelle, un coupable innocent et la Thrace et ses temples délivrant des Sœurs, une vierge qui du désastre fait sortir le salut, menteuse dans sa pieuse tromperie, prêtresse qui plus que tout fut sœur. » (*Orest.*, 7-12)

La passion maternelle est négative : le protagoniste recherche à saper tout sentiment d'amour.

Effectivement, lors de sa rencontre avec les deux criminels (mère, amant), Oreste frôle la folie à cause d'une fureur depuis si longtemps refoulée. Il devient démesurément terrible face à Égisthe et Clytemnestre, sans aucune pitié. L'auteur chrétien laisse son imaginaire exceller dans la représentation de la Violence primaire.

Le justicier est dit « monstre de cruauté » (*Orest.*, 830). Il est aussi un profanateur : « ta main scélérate souillât les autels sacrés des dieux ? » (*Orest.*, 832). La scène du matricide est intéressante à lire, à commencer par l'invocation de la mère des éléments de la Nature :

« Soleil, piété, éléments du monde, ciel, mer, fleuves, terre, et toi nature mère du monde, et toi, noir tourbillon, attendez pour voir le fils rendre à sa mère le salaire de son enfantement, voyez le prix du lait. » La mère avait ainsi parlé, mais c'est à une oreille sourde qu'elle l'a dit. » (*Orest.*, 775-779)

Un tel discours sert fondamentalement à interpeller la Nature dans tout ce qu'elle renferme de sagesse.

Le crime est inéluctable, et la violence s'avère inouïe :

« Elle mordit son manteau de pourpre à pleines dents et, en tombant, elle tendait de ses mains sa tunique vers le bas jusqu'aux pieds, craignant de rester à terre nue et morte : elle tournait çà et là ses yeux désolés, l'air plein de honte, pour une fois, l'infortunée, presque pudique dans la mort, ce qu'elle n'avait guère été auparavant,

craignant pour sa renommée au moment de périr. Le sang pourpre brille sur son corps blanc et des spasmes de son corps elle frappait le sable qu'elle écrasait ; enfin, il lui fallut mourir et elle cracha sa vie avec son sang. » (*Orest.*, 786-794)

Dracontius rajoute à ce mythe le démembrement d'Égisthe (*Orest.*, 727-728) tout comme la mort de Clytemnestre se fait de la sorte : traînée par les cheveux (*Orest.*, 733) suppliante dans son agonie (*Orest.*, 775-779), et l'auteur d'ajouter les spasmes de sa mort (*Orest.*, 786-794).

Oreste exécute tout d'abord Egisthe qu'il qualifie de berger : « « que le berger meure de la mort dont il fit périr le roi ; mais qu'auparavant il arrose de son sang notre bras. » Il dit et, tirant son épée, la plonge dans ses côtes. » *(Orest.*, 713-723*)* Une telle vengeance est planifiée dès le début dans les moindres détails :

« Que le berger paie ses crimes, qu'il tombe seul et que ma mère vive ; ainsi je rassasierai de sang les Mânes paternels. Voici ce que sera le châtiment de ma mère : elle vivra, après avoir vu tomber Égisthe sous ses yeux ; c'est en pauvre femme affligée qu'elle verra son amant, elle qui a vu l'Atride mort en continuant ses bavardages. » (*Orest.*, 575-579)

Comme Dracontius décrit longuement Agamemnon blessé, et la cervelle hors de son crâne. (*Orest.*, 522-526), il retrace également la même cruauté dans le cas d'Egisthe.

Le récit avance comme dénouement :

« Égisthe se penche vers le sol ; se dressant sur la pointe des pieds ton frère le frappe sur les vertèbres et brise l'articulation du dos. Tout son corps palpite de haut en bas, il hurle en mourant comme un chien. » (*Orest.*, 727-728)

Cette narration, proprement tragique, réconforte l'âme vengeresse. Oreste aura des crises de folie à cause du matricide. De surcroît, à Athènes, l'assemblée des citoyens le juge pour un tel crime.

Lors du procès, Oreste est éloquent dans sa défense, et il se dit mu d'une part par la force de la Justice: « C'est à l'âge que l'on doit le juste retard dans l'exécution de ce projet : la volonté est là depuis longtemps. » (*Orest.*, 773-774) et au protagoniste d'expliquer la fureur : « c'était un souci lié à la douleur, messeigneurs, et non le châtiment de ma culpabilité. Les dégoûts harcèlent le cœur et épuisent la raison. » (*Orest.*, 932-933)

En un dénouement heureux, loin de toute tonalité tragique, l'assemblée lui pardonne son crime :

« S'il était permis à un homme de discuter les décrets des dieux, on pourrait par la voie légale enquêter sur les actes d'Oreste ; mais puisque nous sommes tenus par la prescription divine et que la clémence céleste ne permet pas que nous l'entendions, que la censure

légale s'apaise. Qui aura la témérité de toucher aux droits du ciel ? [...] Qu'il fût au milieu d'un temple, cela donnait la parfaite occasion, s'ils le voulaient, aux dieux de le punir. Qu'Oreste ne redoute plus rien et regagne son pays : personne ne le condamne. » (*Orest.*, 947-957)

La délivrance se fait au nom des lois païennes. L'honneur est essentiel dans tout acte de bravoure. Le héros est alors consacré, une fois la haine consumée.

A ce long périple en quête de la justice va se rajouter un autre affront : Pyrrhus, fils d'Achille enlève sa fiancée Hermione.

« [...] un messager arrive annonçant le rapt de la vierge Hermione, enlevée par vol par Pyrrhus de la race d'Achille. Aussitôt l'Atride entre en fureur et il s'adresse ainsi à son ami : « voici qu'une autre peine nous appelle, une nouveau feu d'amour. Que faire ? C'est un crime : témérairement la jeune fille promise à ma couche est enlevée. Toi, gouverne mon royaume ; j'irai moi au milieu des glaives, des flammes et de mille cohortes (car il est convenable qu'un vengeur de son père doive aussi quelque chose à son mérite) jusqu'au moment où je la reprendrai enfin, hurlant le nom d'Oreste. » (807-815)

Le second crime sera également provoqué au nom de l'honneur, en hommage à une femme « l'épouse », autrement dit l'amour. « Dracontius ajoute à *l'Orestie* l'épisode du meurtre de Pyrrhus qui a enlevé Hermione (v. 803-819) : il rivalise ainsi avec Virgile auquel il emprunte la fin de vers et sa structure »[1]. Comme s'il s'agissait de la fin d'un conte de fées, Oreste est marié à Hermione, et va régner sur Argos jusqu'à la fin de ses jours.

III.- LA NEGATION DE LA TRAGEDIE

Les personnages du mythe apparaissent dans toutes les versions chez Dracontius. Quant aux dieux, ils sont relativement moins omnipotents, et leur présence est moins importante comme c'est le cas dans les tragédies. Il y a là, pourtant, une divergence par rapport aux textes d'Eschyle et de Sénèque.

« [...] *l'Orestis* rend hommage à Eschyle puisqu'il raconte, comme *Agamemnon*, le retour et le meurtre d'Agamemnon (v. 25-452), comme *Les Choéphores*, le retour et la vengeance d'Oreste (v. 453-802), enfin, comme dans *Les Euménides*, les conséquences du matricide et le jugement d'Oreste à Athènes (v. 803-961). »[2]

---

[1] Annick Stoehr-Monjou, « Le rejet de la tragoedia et les tragiques dans l'Orestis de Dracontius à la lumière du manifeste inaugural : *Te rogo, Melpomene, tragicis descende cothurnis* (Drac.Orestis 13), in *Mosaïque*, revue des jeunes chercheurs en SHS Lille Nord de France-Belgique francophone – 1, juin 2009, p. 8.
[2] Ibid., p. 7.

Cette nouvelle tragédie met en exergue une narration linéaire. Les discours et les récits se relayent dans le poème de Dracontius. Cela produit un réalisme psychologique : les personnages s'expriment, révélant leurs états d'âme souffrante. L'épisode de la mort de Clytemnestre et d'Égisthe (v. 698-778) est d'un mouvement rapide : l'action s'accélère et les discours des personnages se prolifèrent dans un rythme qui enlève au narrateur toute omniscience.

Si le christianisme nourrit ses propres mythes, la mythologie n'a pas droit de cité dans la littérature. De surcroît, les mythes grecs et latins sont fort connus de tout le monde, le trait mystère est alors annulé. Que dire alors de la tragédie qui met les personnages face à des interrogations insolubles ? Le christianisme est, au regard des auteurs chrétiens, en soi une réponse à toutes les questions.

En outre, il n'y a pas lieu à la fatalité dans la tragédie nord-africaine : Dracontius fait accélérer l'action sans le recours à la tragédie. L'action est émancipée. Le dénouement se réalise sans les interventions divines. Le lecteur connaît alors l'histoire dans ses fins détails : il sait bien qu'Oreste arrivera jusqu'à la réalisation de la justice – qui est en soi vengeance. La fatalité ne peut pas se mettre à la place de Dieu, et par conséquent Dracontius l'imagine vide et effacée dans son œuvre. Il n'y aura pas alors de sens tragique : Agamemnon est innocent, Clytemnestre est pécheresse.

A l'encontre des autres récits sur Oreste, Dracontius culpabilise plus Clytemnestre, voyant dans ses actes de femme infidèle et manipulatrice, un opprobre. Peut-être s'agit-il d'une allégorie du péché originel, en la personne d'Eve. L'auteur la considère comme une âme criminelle. Dracontius excelle dans la description du sentiment de culpabilité d'Oreste. Il lui fait endosser des remords et des regrets insurmontables. La vengeance est un processus qui engendre une piété extraordinaire. Oreste n'est pas alors un justicier. Il doit par conséquent expier son crime : le matricide est abominable. Il peut tuer Égisthe – criminel, amant de sa mère et usurpateur du pouvoir ; mais il ne peut tuer sa mère.

L'élément fondamental de la tragédie, le furor, est préservé dans le récit de Dracontius. Le furor d'Oreste est touché par les Furies (v. 151, 844, 871, 884), et le rapt d'Hermione et le meurtre de Pyrrhus (v. 849). Dans la dite tragédie, le *furor* est à rattacher aux deux antihéros (Clytemnestre et Oreste). Vis-à-vis de Clytemnestre, le poète cite la passion amoureuse (v. 155), la colère (v. 704), et la mort (v. 742).

La tragédie, selon Dracontius, verse davantage dans le monstrueux, redoublé d'une morale qui articule tout le texte. Cette double présence est conditionnée par une vision anti-tragique : le narrateur ne se fie pas aux jeux du destin. Il va jusqu'à comparer les oracles, voire les dieux, aux jeux du hasard. La présentation du tragique se fait moins importante

vis-à-vis des scènes sanglantes. Avec cette réduction du divin, les personnages sont maîtres de leurs actes. Ils sont libres de s'exprimer et d'agir. Pourquoi le mythe récrit par Dracontius porte-t-il tant de scènes de cruauté et de pathétique ? Par la récriture du mythe qui traite la notion de la légitimité ou de l'illégitimité de la vengeance, Dracontius focalise sur la thématique complexe : violence et érotisme.

Enfin, au regard de Dracontius dans ses lectures des mythes antiques, les actes abominables sont commis par les hommes, et non pas comme réponse aux règles et désirs des dieux. Dracontius ne greffe pas la transcendance (la causalité tragique) dans cette œuvre : est-ce là une non-reconnaissance de la dimension mythique des oracles (dieux païens)

PRISCIEN, GRAMMAIRIEN AFRICAIN[1]

Peu est connu de cet écrivain nord-africain, de ce grammairien de Constantinople. Il a vécu entre la fin du Ve siècle et le début du VIe siècle, en des temps difficiles de l'arianisme et de l'occupation vandale. Il est le grand lettré damné par Dante.

> « [Prisicien] a vécu dans les livres ; ses actes, ses paroles, ses goûts, n'ont laissé nulle trace dans les annales, les épîtres, voire les scolies antiques. Ce qu'on sait de sa personne tient en trois lignes. Certes, il est illustre dans les écoles ; mais ce n'est pas un homme : c'est un manuel ; c'est un nom sans figure. »[2]

Il est d'origine complexe : il y a ceux qui disent qu'il est natif de Césarée (Afrique du Nord ou Palestine) et d'autres situent sa naissance à Rome.

Selon plusieurs éditions, il est né vers 460 à Césarée de Maurétanie (Algérie).

> « Priscien est un Latin nord-africain (ne pas le confondre avec Theodorus Priscien, qui vécut au siècle précédent et fut médecin ; ni avec Priscilien, théologien du IVe siècle ; ni avec Priscien de Lydie, néoplatonicien qui vécut quelques décennies plus tard). Il reçoit une partie de sa formation à Constantinople, où il s'initie aux auteurs grecs, et enseigne de 491 à 518. »[3]

Il est contemporain des empereurs Zénon, Anastase et Justin.

Son maître de grammaire est Théoctiste (cité élogieusement dans ses écrits). Ses élèves sont Eutychès et Flavius Théodore. Ce dernier est chargé de transcrire les leçons du maître et de les conserver. La grammaire latine de Priscien demeure en vogue jusqu'au Moyen Age.

Il choisit l'exil à Constantinople vers la fin du Ve siècle où il décroche un poste d'universitaire, enseignant de grammaire latine. Il est l'auteur des traités : *Sur les représentations figurées des nombres* (*De figuris numerorum*), *Sur les mètres des pièces de Térence* (*De metris fabularum Terentii*) et *Exercices préliminaires* (*Praeexercitamina*), traduction d'Hermongène. Ces textes sont courts, et dédiés à un noble romain,

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 175, novembre 2011.

[2] André Pézard, *Dante sous la pluie de feu*, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Etudes de la philosophie médiévale », n° XL, 1950, p. 133.

[3] Benoit Patar, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Editions Fides, Presses philosophiques, Québec, Canada, 2006, p. 580-581.

portant le nom de Symmaque, fort probablement son mécène. Ses autres textes sont : *Institutio de nomine et pronomine et verbo; Partitiones duodecim versuum Aenaidos principalium* (il y explique l'incipit de chaque chant de l'*Enéide*, en se référant à l'approche grammaticale).[1]

Priscien est cité également comme un penseur néoplatonicien.[2] Il est surtout connu comme l'auteur de *Institutiones grammaticae* (*Manuel de grammaire*), divisé en dix-huit livres, qui sert de référence à l'enseignement des lettres jusqu'à la Renaissance.[3] Entre 526 et 527, Flavius Theodorus, l'un de ses élèves, entreprend la transcription de ce chef-d'œuvre, sauvant ainsi son maître de l'oubli. Sous forme d'initiation aux arcanes de la grammaire, les 1-16 livres (dits *Priscien majeur*) des *Institutiones grammaticae* sont une analyse des lettres, des syllabes, des parties du discours.[4] Les 17-18 (dits *Priscien mineur*) traitent de la syntaxe. Il est minutieux dans ses définitions grammaticales, fondant les notions de base de la grammaticalité.[5]

Force est de constater que l'originalité de Priscien réside dans sa méthode à traiter le sujet :

> « […] une œuvre aux dimensions très vastes, illustrée d'une multitude de citations d'auteurs littéraires, dont les *IG* sont une mine presque inépuisable : auteurs grecs, latins, poètes et prosateurs, de Plaute à Juvénal, cités pour un mot ou plusieurs lignes ou vers. Cette profusion de citations appuie une grande diversité d'analyses, parfois

---

[1] Bien avant Priscien, au IIe siècle, Sulpice Apollinaire étudie *l'Enéide*, notamment les arguments métriques de ces chants.

[2] J. Quicherat, « Solution des problèmes proposés par Chosroës : traité inédit de Priscien le philosophe », p. 248-263, in Bibliothèque de l'école des chartes, tome 14, 1853.

[3] André Pézard, op. cit., « Les ouvrages qui illustrent le nom de Priscien sont, d'une part, le gros traité *De arte grammatica*, ou *Institutionum grammaticarum libri XVIII* : ce que le moyen âge appelait *Priscianus major* ; puis, le volume nommé *Priscianus minor*, c'est-à-dire les *Praeexercitamina rhetorica*, accompagnés de deux autres livres ; enfin, divers opuscules sur des questions de grammaire, d'art littéraire ou de métrique. Priscien a laissé aussi des ouvrages poétiques […] un panégyrique de trois cent douze vers, *De laude Anastasii* imperatoris, et la *Periegesis*, poème géographique développé en onze cents hexamètres. » (p. 136)

[4] Priscien écrit : « Quelle différence y a-t-il entre les lettres et les éléments ? On appelle *éléments* les prononciations elles-mêmes. Quant aux *lettres*, ce sont les signes des éléments. Cependant on utilise abusivement les lettres à la place des éléments, et les éléments à la place des lettres. » (*Manuel de grammaire*)

[5] M. Baratin, « Grammaticalité et intelligibilité chez Priscien », p. 155-164, in S. Auroux, *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Université de Lille III, 1984.

« […] il y a en fait pour Priscien deux grammaticalités. La première est l'ensemble des contraintes imposées a priori par les constituants de l'énoncé. […] elle se développe à partir de la morphologie, qui en contient pratiquement toutes les données dans la mesure où la morphologie a charge d'établir l'ensemble des traits distinctifs des mots. La deuxième grammaticalité est le « système du sens » (*ratio sensus*), qui ne peut apparaître qu'en fonction de l'énoncé, donc dans le cadre spécifique de la syntaxe. Cette deuxième grammaticalité s'identifie avec l'intelligibilité puisque c'est l'énoncé complet qui assume alors ses propres règles de fonctionnement » (p. 160)

> difficiles à suivre, l'enchaînement des idées étant souvent gêné par le désir de ne rien perdre de la complexité des faits. »[1]

En effet, cet ouvrage est une compilation de citations d'auteurs grecs et latins qui, à travers l'histoire, demeurent anonymes.

> « Il est possible que ce contact avec le milieu aristocratique de Rome ait joué un rôle dans la genèse de l'œuvre majeure de Priscien, connue sous le nom d'*Institutions Grammaticales*, et qu'il s'agisse d'une œuvre de commande s'intégrant au cadre plus large d'une tentative engagée à Rome pour ranimer la vie culturelle en Occident par une sorte de retour aux sources grecques. »[2]

L'auteur nord-africain écrit en latin ses analyses, sans cesser de prendre naturellement le grec pour langue modèle. En multipliant des exemples tirés de la grammaire et de la littérature grecques, il s'adresse à un lecteur helléphone.

> « [Il] ignorait, et pour cause, qu'on pût faire une distinction entre vulgaire et langue littéraire ; à le lire, Dante peut avoir l'impression que, selon ce désastreux docteur, la grammaire fleurit tout naturellement, et continue de fleurir, sur la tige même du vulgaire ».[3]

Comment peut-on alors expliquer la haine de l'auteur de la *Divine Comédie* ?

Comme Le *Institutions Grammaticales* se divise en trois volets : – Le son, la lettre, la syllabe ; – Les parties du discours et – La syntaxe des énoncés, il y a alors non seulement analyse de la langue de la petite unité jusqu'à la phrase, mais également tendance à marquer la rupture avec les grammaires de l'époque. Loin de la mise en relief du nom et du verbe, il verra dans les catégories de la langue la formation d'un corps humain où les parties et leurs jonctions sont interdépendantes[4]. Bien que les sept parties du discours (nom, verbe préposition, conjonction, participe, pronom et adverbe) se substituent l'une à l'autre, seulement le nom et le verbe sont indispensables à la constitution d'un sens complet. De même, ce sont le nom, le verbe, le participe, le pronom et l'adverbe qui véhiculent une signification fixe par leur présence. Quant à la préposition

---

[1] Marc Baratin et al.,. (Groupe *Ars Grammatica),* « Le *De Adverbio de* Priscien », *Histoire Épistémologie Langage* 27/II, p. 7-28, SHESL, 2005, p. 9.

[2] Ibid., p. 7.

[3] André Pézard, *Dante sous la pluie de feu*, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Etudes de la philosophie médiévale », n°XL, 1950, p. 139.

[4] Voir Alessandro Garcea & Valeria Lomanto, « Varron et Priscien : autour des verbes *Ad significare et consignificare », Histoire Épistémologie Langage 25/II* : p. 33-54, SHESL, 2003.

et à la conjonction, elles n'ont pas de sens, et dépendent sémantiquement des autres parties[1].

En général, il y a une aversion 'vague' des écrits de Priscien qui ne s'arrête pas au XIII[e] siècle[2], mais continue jusqu'aux temps modernes :

> « D'abord Priscien donne une fois de plus aux grammairiens modernes le droit exorbitant de critiquer l'antique grammatica, qui devrait demeurer intangible ; c'est une erreur, mais ce n'est pas encore un blasphème. Le blasphème, le voici : en deux lignes, un Latin sans vergogne prosterne la littérature latine devant la littérature grecque, et la jette sous les pieds des grammairiens et rhéteurs grecs. »[3]

En général, cette œuvre demeure un bon témoignage des efforts d'un philologue africain pour expliquer langue et grammaire des seigneurs…

Que faut-il, en fin de compte, faire d'une telle œuvre de Priscien ? Elle est de forme synthétique « entre ce que la logique, en l'occurrence la tradition grecque, stoïcienne et aristotélicienne, pouvait apporter de plus éclairant à l'analyse grammaticale, et une connaissance fine et précise des problèmes spécifiquement grammaticaux. »[4] Son débat, à la fois philologique et poétique, demeure intéressant à revoir, à relire pour mettre le doigt sur les arcanes de la langue latine, ravivant la bataille philologique entre les Anciens, associés à l'erreur, et les Modernes défenseurs de la clairvoyance en grammaire...

A l'instar de ses compatriotes, la date et les circonstances de la mort de Priscien demeurent inconnues.

---

[1] Irène Rosier-Catach, « Priscien, Boèce, les *Glosulae in priscianum*, Abélard : les enjeux des discussions autour de la notion de consignification », *Histoire Épistémologie Langage* 25/II , p. 55-84, SHESL, 2003.

[2] Bernard Colombat, « La problématique de la « transitivité « dans la tradition grammaticale latine. Quelques jalons de Priscien aux premiers humanistes », *Histoire Épistémologie Langage* 25/I, p.151-172, SHESL, 2003.

« À partir des *Institutions grammaticales* de Priscien, et notamment de plusieurs passages du livre XVII consacrés à la construction des pronoms, a été élaborée au Moyen Âge une quadripartition de la construction en : *transitiua* (transitive), *intransitiua* (intransitive), *reciproca* (réfléchie, et non 'réciproque'), *retransitiua* ('retransitive'), selon que l'action exprimée par le verbe passe, ou ne passe pas, d'une personne sur une autre, ou revient sur la personne, soit directement, soit indirectement. » (p. 154)

[3] Ibid., p. 142.

[4] Geneviève Clérico (traduction et édition), *Sanctius Minerve, ou les causes de la langue latine*, Presses universitaires de Lille, 1982, p. 54.

LUXORIUS, POETE COURTISAN

> "The son of Venus, who inflames everything with health-giving fire, provides water in place of his own torches through the medium of art."[1]

Peu d'informations biographiques nous sont parvenues de l'écrivain africain, présenté comme un grand poète carthaginois. Son lieu de naissance et la date de sa mort demeurent pourtant méconnus. Des études le nomment parfois Lisorius au lieu de Luxorius, comme étant l'auteur de *Orthographia* et de *Cornicius*. Luxorius vit à Carthage au VI[e] siècle, précisément durant les derniers ans de l'occupation vandale. Il est un courtisan, comme nous l'apprend ses poèmes où il chante les fortunes du palais d'Anclae à Carthage. Il est l'auteur d'épigrammes où l'homme est tourné en dérision. Il est contemporain aux rois vandales Thrasamund, Hilderic (525-530) et Gelimer (430-533). Notons que ce dernier persécute les nobles romains, et exerce une politique de proscriptions contre eux. Il y a un massacre systématique de ces seigneurs romains de la main de Gélimer[2].

Grand lecteur de Virgile, il a pour maître l'auteur romain Martial. De son œuvre, il reste quatre-vingt et onze poèmes, compilés dans l'anthologie poétique latine. Son recueil *Un poète latin parmi les Vandales* est traduit en anglais par Morris Rosenblum en 1961.[3] Il y retrace amplement sa vie de poète. Il est à lire comme un penseur païen, non pas comme un chrétien, et par conséquent proche de sa culture. Il traite des divinités païennes dans ses écrits. En outre, il acquiert, par son éducation, une bonne connaissance de la mythologie gréco-romaine.

---

[1] Luxorius, *A Latin Poet Among the Vandals*, Columbia University Press, 1961.

[2] Christophe Hugoniot, « Les spectacles dans le royaume vandale », in Emmanuel Soler & Françoise Thelamon, (direc.) *Les jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, coll. « Les cahiers du GRHis, n°19, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2008.

« L'indignation publique éclata contre cet odieux gouvernement ; le poète Luxorius, dont la muse vénale s'était mise au service de Thrasamond et des seigneurs vandales, se fit cette fois l'interprète des sentiments de ses compatriotes : il attaqua, par une allusion transparente, le roi et son ministre, et provoqua les Africains à la révolte. « Si personne, » disait-il dans des vers dont le patriotisme fait à peine oublier le style barbare, « ne peut combattre *Eutychus*, qu'il soit au moins frappé des foudres de Dieu. » (p. 174)

[3] Morris Rosenblum, *A Latin Poet Among the Vandals,* New York: Columbia University Press, 1961. Ce texte critique est riche : il commente l'œuvre poétique, fournit des appendices et une bibliographie riche.

Dans ses épigrammes, le lecteur découvre de précieuses informations sur sa vie, et sur les diverses conditions de la vie de l'époque. Il se réfère aux invasions des foyers :

> « Le poète Luxorius nous représente *Eutychus* (car c'est ainsi que, par prudence, il désignait Boniface, ministre de Gélimer), faisant avec ses serviteurs armés irruption dans toutes les maisons pour en ravir les richesses ».[1]

Ses références historiques sont intéressantes à lire du simple fait que ses poèmes éclairent sur les bouleversements entre les différentes forces rivales[2].

Selon Morris Rosenblum, Luxorius est respecté par ses contemporains. C'est pourquoi il est autodésigné par *clari viri*[3]. Ses épigrammes sont d'une longueur variée : les poèmes vont de trois vers à plusieurs pages. Les sujets sont également variés, imitant la poésie de Martial. Parmi les titres, citons les traductions anglaises de Morris Rosenblum : "*The little dog*", «*To a Noisy and Raging Dwarf », «To a Fat and Unlucky Falconer", "About a Stone Coffin in Which Foul Deeds Have Been Sculptured"* Dans l'Anthologie latine, nous trouvons « une épigramme en mètre dactylique composée vers 530 »[4] où le poète africain pleure la mort de Damira, petite fille d'un seigneur autochtone, âgée d'à peine quatre ans :

> « Hélas, douleur ! La mort est toujours envieuse de ceux qui, à la naissance, ont un sort prometteur ; elle jette des corps tendres sous des étoiles hostiles. [...] Extrêmement agréable, babillarde, avec une jovialité simple, elle était d'un talent naturel qui dépassait son âge. Elle parlait joliment, peu importe ce qu'elle disait, sa langue douce coulait, avec profusion, de mots qui ressemblaient au chant des oiseaux au printemps. Maintenant, le royaume étoilé des cieux possède son âme pure qui réside parmi les justes. »[5]

---

[1] Charles Jules Revillout, *De l'arianisme des peuples germaniques qui ont envahi l'empire romain*, éditeur Joubert, Paris, 1850, p. 293.

[2] Ibid.

[3] Morris Rosenblum, *op.cit.* , p. 39 « Clari viri » est un titre d'honneur sous le règne des derniers Empereurs de Rome. Les Vandales vont mettre fin à ce privilège.

Nous avons aussi : Christophe Hugoniot, op. cit., « La fin de ce privilège n'implique pas nécessairement une totale disparition de l'élite sociale de Carthage. Luxorius ainsi que d'autres poètes de l'Anthologie latine détenaient en effet les titres prestigieux des *clarissimes*, des *spectabiles* (et même d'*inlustris* dans son cas). Ces titres ne se résumaient pas seulement à de simples formules rhétoriques de politesse, mais ils pouvaient correspondre aussi à de réelles dignités sociales. » (p. 178)

[4] Noureddine Tlili, « Les enfants intellectuellement doués en Afrique romaine », p. 157-170, in « J.-M. Pailler & P. Payen, (éds.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire le marrou, histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2004, p. 168.

[5] Ibid.

Le père endeuillé s'appelle Oagis, il est un fidèle des rois vandales, et au poète d'exprimer une grande compassion du fait que le chevalier apprend la mort de sa fille en pleine bataille, en défense de la Libye : « Cette nouvelle pesa sur son cœur beaucoup plus que les forces de l'ennemi ; même la Victoire a pleuré tant, suite à cette calamité. »[1] L'auteur reproduit une croyance populaire, selon laquelle Dieu interpelle à ses côtés ceux qu'Il aime. En outre, l'image du père, défendant la Libye contre ses ennemis, nous interpelle pour avancer des hypothèses sur les intentions patriotiques de l'auteur.

Les croyances païennes sont analysées dans les épigrammes de Luxorius, notamment les thèmes de la mort et de l'au-delà. Il s'y réfère à « la mémoire collective de la société africaine jusqu'à une époque très tardive. C'est ce que rapporte Luxorius qui manifeste son indignation contre la *mors invida* (v.1), qui ravit des êtres innocents, expression souvent rencontrée dans les épigrammes funéraires. La seule consolation d'Oageis est que sa petite fille sera reçue au « royaume des cieux » parmi les justes, ce qui constitue une belle récompense pour sa famille. »[2] Dans ses épigrammes qui sont de divers mètres, c'est l'élégiaque qui prédomine. Quant à ses épigrammes courtes, il y parle souvent de sexe.

---

[1] Ibid., p. 16.8
[2] Ibid., p. 169.

CORIPPE ET L'ÉLOGE DE L'ERREUR

« Car ce peuple est lâche. » (Chant II)

« La destinée cruelle qui me poursuit devait donc me conduire sur cette terre de Libye qui m'est étrangère, après avoir suivi sur terre et sur mer la fortune guerrière de mon époux ! Pourquoi ne me suis-je pas jetée dans la mêlée ? Infortunés, nous eussions été ensemble enfermés dans la tombe, et la terre entr'ouverte nous eût reçus tous deux. J'aurais serré sa chère poitrine de mes mains entrelacées, et je serais descendue dans le tombeau en tenant dans mes bras le corps de mon époux. […] Hélas ! malheureux, tu reposes enseveli dans une terre lointaine, toi la terreur des barbares ! C'est ton courage qui t'a poussé à mourir. Pourquoi as-tu voulu revenir seul sur tes pas alors que tes soldats fuyaient, et poursuivre ces hordes innombrables, trop confiant, hélas ! en toi-même ? » (Chant *V*I)

Faut-il croire aux faits racontés dans *la Johannide* à propos de l'amazighité négative[1] ? L'écrivain Corippe conçoit ce poème épique justement dans le but de louer les Byzantins et leur Reconquête de l'Afrique, en la personne du général Jean Troglita. Faut-il alors croire le réalisme de ses vers ou les déconstruire autrement ? Le chef d'œuvre, écrit en latin, se fait selon la Vision des Chrétiens et des Byzantins, et à la réception de revoir ces faits indigènes. Lors de la description itérative du champ de bataille, l'auteur revalorise les troupes romaines dont le soldat a « une sagesse supérieure […] dans son vaillant cœur ». (Chant *IV*) et ne se lasse pas de déprécier les Autochtones. Cette différenciation est valable à travers tout le récit, engendrant un Occident revalorisé et une Afrique dévalorisée. Expression de souvenirs collectifs belliqueux, ces chants révèlent les fonds obscurs d'une mémoire en crise, d'une interculturalité bouillonnante, et forment précisément ces aires de contact déséquilibrant entre les espaces du Sud et du Nord de la Méditerranée.

A la base de cette pléthore de préjugés autour de la culture, de l'histoire, la religion des peuples se trouve une taxinomie raciale, moins encore ethnique. Par exemple, les noms autochtones, premiers signes de l'identité, sont insérés dans ces hexamètres, rapprochés d'adjectifs

[1] Pour les historiens, ces chants renferment des renseignements importants sur les Imazighen. Ils servent, par exemple, à Gsell pour ses recherches dans *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (8 tomes) écrite entre 1913 et 1928.

dépréciatifs sous forme de classification. La « race » africaine est destinée à demeurer farouche, et à engendrer des êtres de basse qualité. Il revient alors à la civilisation occidentale de se doter de la patience et de la prudence dans sa Conquête[1], de les dompter, de les rééduquer afin de les civiliser. C'est là le propos de tout projet « impérial », rappelé explicitement dans la quasi-totalité de la littérature coloniale, et reproduit dans différents genres et formes.

Par ailleurs, peut-être à cause de sa foi chrétienne menacée, de son statut de fonctionnaire impérial, l'auteur ne tend-il pas à retracer objectivement, à la manière d'un historien, la réalité nord-africaine.

I.- *CORIPPE, CE NORD-AFRICAIN*

Flavius Cresconius Corippe est connu pour être l'auteur de deux écrits : *la Johannide ou les guerres de Lybie* et *De Laudibus Justini* (*Eloge de l'Empereur Justin II)* où il insiste indifféremment sur la grandeur de Rome et celle de ses empereurs. Comment peut-il décrier le propre tout en faisant l'éloge des Conquérants ? Est-il, tout d'abord, un auteur nord-africain ? Il y a toujours du doute à propos des origines de cet enseignant de lettres. Il est *scriniarius* sous le commandement d'Anastase, trésorier de Justinien I. Il est alors contemporain du règne de Justinien (527-565), « le grand Justinien, le souverain de l'Orient, le maitre puissant de l'Occident, la gloire de l'Empire romain » (*VI*), qui va pacifier ou sécuriser les territoires africains.

Ce chef-d'œuvre traite des guerres d'Afrique, et cela nous laisse penser que l'auteur est Lybien (actuellement tunisien). L'histoire qu'il offre à la postérité est bien cette longue bataille de Justinien 1er (483-565) contre les Libyens entre 546 et 548, ignorant relativement la précision historique[2]. Et l'auteur de dire : « nos vers en sauveront de l'oubli quelques-uns, guerriers illustres que désignèrent à tous les témoignages de l'ennemi. » (*VIII*) Bien que ses écrits dénigrent l'amazighité, les œuvres historiques occidentales l'identifient comme

[1] Dureau de la Malle, *L'Algérie, histoire des guerres des Romains, des Byzantins et des Vandales, manuel algérien*, Firmin Didot frères, Paris, 1852.

« [...] quelle prudente circonspection, quelle patience persévérante la république romaine crut devoir employer dans la conquête, l'occupation et la colonisation de la Numidie et de la Maurétanie » (p. IV-V)

[2] Jean Alix, « Introduction », in Corippe, *La Johannide*, tome VII, Secrétariat général de l'Institut de Carthage, Tunis, 1900.

« Sans doute, Corippe a prétendu faire œuvre de poète [...] Ainsi, il lui arrive souvent de négliger les détails topographiques, sa chronologie est peu nette, il fait rarement un dénombrement exact des forces en présence, la position des champs de bataille est souvent indiquée assez sommairement : il se contente de formules vagues et d'à-peu-près poétiques. Lorsqu'il s'agit de l'explication des événements, de l'indication des causes qui les ont préparés, il se borne à nous donner des raisons vagues, il ne voit partout que l'action de la fortune »

Amazigh, né sur les terres nord-africaines. Cette haine des Imazighen s'expliquerait, fort probablement, par le fait qu'il a perdu ses biens durant les guerres contre les Maures et les Vandales, tout simplement il y a lieu à une irrépressible haine de soi.

En général, nous ne savons de la personne de l'auteur que ce que nous disent ces chants épiques : par déconstruction ses portraits intellectuel et psychologique sont possibles à dresser. De sa vie, nous savons également qu'il émigre entre les cités méditerranéennes à la recherche du savoir et de la fortune. Il a pour poètes modèles Virgile, Lucain et Claudien. En s'installant à Byzance, il occupe un haut poste dans la chancellerie impériale. Et des circonstances de sa mort, la postérité ne dit rien.

1.- *ŒUVRE DE L'ERREUR*

Composée de quatre livres, *De Laudibus Justini* est une œuvre panégyrique, écrite entre 566 et 567. Les vers sont au nombre de 5000 répartis en huit chants, et le huitième n'est pas achevé. Le texte est préfacé par son maître Anastase. Le long poème est une sorte d'éloge inégalable des débuts du règne de Justinien II dont le couronnement est le 13 novembre 565, après un long règne de Justinien (527-565). Cette louange versifiée est écrite après son arrivée à Constantinople. Le poète y narre également la mort de Justinien I. Cette dimension laudative est une constante dans le récit historique, comme discours assumé par un Nord-Africain qui écrit dans la langue de l'Occupant[1].

Corippe écrit l'épopée-fleuve, *la Johannide*, durant les années 549-550, retraçant les victoires du *magister militum* sur les Maures. Ce texte poétique est dédié aux nobles de Carthage, célébrant les exploits du commandant byzantin, Jean (John), d'où le titre : la *Johannide*. Ce lieutenant de l'empereur mène une campagne féroce contre les tribus nord-africaines. Le narrateur est non seulement un témoin omniscient et ubiquitaire de ces guerres de résistance amazighe, mais surtout un poète fantasque[2]. Cette épopée se divise en huit chants, s'inspirant de *l'Enéide* (notamment les livres *II* et *III*). L'auteur s'adresse à des Byzantins, à des « Afri » (Imazighen romanisés) et à d'autres Imazighen plus ou moins aliénés : il n'y a pas lieu à la discorde ou à la dialectique. Le héros

[1] Selon Corippe, Justinien est un empereur magnanime : « L'Afrique s'est relevée, ranimée par vos triomphes. Vous avez fait goûter le bonheur à cette terre jusqu'alors plongée dans le deuil. Tandis que vous soumettiez les peuples, que vous rangiez l'univers sous vos lois, les barbares soumis par votre vaillance tremblaient d'effroi. Alors les chefs maures, redoutant la guerre et vos armes, coururent avec empressement subir le joug et les lois de l'empereur. » (*II*)

[2] Le général Jean fait, par exemple, une rencontre fantastique sur le bateau où le Mal est d'origine maure, et le Bien d'origine divine. (I) Tant d'autres scènes de glorification, voire de béatification, sont insérées dans le texte.

romain est un Jean dont l'ardeur et l'intelligence sont infinies, épaulé par un Récinaire patient et avisé, et d'autres héros romains.

Dédié au roi byzantin[1], le texte ne narre pas seulement les guerres de Lybie, mais expose surtout l'allégeance totale envers l'Occident :

> « Et toi, Justinien, assis au milieu d'elles sur un trône élevé, sois fier de tes triomphes et, vainqueur, dicte tes lois aux tyrans abattus. Car tes pieds augustes sont posés sur les rois et les princes couverts de pourpre se soumettent sans murmure au joug de Rome ; les ennemis vaincus sont abattus à tes pieds ; des liens rigoureux enchaînent les barbares ; des nœuds étroits retiennent leurs mains attachées derrière le dos, et leur cou rebelle est meurtri par les chaines qui les chargent. » (*I*)

L'opposition maître-esclave est manifeste, voire précisée : les Romains demeurent les maîtres, et à leur tête se trouve l'Empereur. Par contre, les indigènes ne peuvent qu'être des esclaves, au service des colons. Et c'est dans cette logique qu'entre la pensée de Corippe, d'où la condamnation de toute guerre d'indépendance.

Bien que cette œuvre se réduise à la communication laudative avec le Pouvoir, il y a de l'imprécision : ni les lieux ni les dates ne sont avérés. Peut-être faut-il l'expliquer par le genre même du texte : la poésie. Cette imprécision n'est-elle pas motivée par la volonté de ne pas se rappeler des moments difficiles de l'Empire ? Certes, « on prend conscience de l'effort de documentation effectué par Corippe et de l'habileté qu'il manifeste lorsqu'il s'agit de déformer un événement qui gêne son propos »[2]. Un souci constant à propos de la réception auguste pourrait être l'unique explication chez cet autochtone.

2.- *HISTOIRE COMPOSEE POUR L'OCCIDENT*

Rappelons ce qui est antérieur à l'expédition de Jean Troglita. À la mort de Théodose 1[er], en 395, l'Empire romain est divisé entre les héritiers de deux Etats : l'Oriental pour Arcadius ayant pour capitale Byzance (Constantinople), et pour Honorius l'Occidental, empire qui disparaît en 476. Les troubles agitent la cité de Rome du seul fait que les peuples dominés recherchent l'indépendance,[3] et par conséquent

[1] « Je veux raconter les exploits du glorieux Jean et les actions de ce héros dignes d'être lues de la postérité. […] Tant d'événements véridiques m'invitent à chanter ; les exploits glorieux de Jean échauffent mon cœur, et mon esprit reste glacé; dans un vers imparfait, je chante le talent des chefs expérimentés, et l'effroi paralyse et retient ma langue. » (Préface de l'auteur dans *La Johannide*)

[2] Yves Modéran, « Qui montana Gurubi colunt». Corippe et le mythe des Maures du cap Bon » p. 963-989, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, Antiquité tome 99, n°2, 1987, p. 988.

[3] Dureau de la Malle, op. cit., « Alors commence la réaction des peuples assujettis contre le peuple dominateur, et le refoulement des nations pressées par les hordes sauvages de

affaiblissent l'Empire. Les Imazighen se soulèvent contre la tyrannie du roi Hilderic, unis sous la bannière du chef Antalas. Le roi vandale est détrôné, remplacé par Gélimer. L'empereur byzantin Justinien n'accepte pas le changement de gouverneur, et comme représailles envoie le général Bélisaire à la tête d'un régiment, « le grand Bélisaire à la tête de ses faibles troupes mit l'ennemi en déroute. » (*II*) Une grande partie de l'Afrique du Nord, Tripolitaine, Carthage et Constantine, se retrouve assujettie à Byzance. Solomon remplace Bélisaire dans le gouvernement du pays en 534. Les chefs insurgés autochtones, Iaudas (Aurès) et le transfuge Stotzias sont, à leur tour, vaincus. Solomon use des mercenaires amazighs pour combattre les Insurgés africains. (*II*) La pacification du pays est accompagnée d'une grande prospérité, aux dires de Corippe.

Nonobstant, la paix s'avère fragile : les Romains sont destinés à affronter les tribus 'farouches'. (*I*) Irréversibles, ces heurts sont longs :
– Voulant venger son frère, Antalas mène en 529 une révolte contre les Byzantins ;
– Gouverneur de l'Afrique entre 534 et 536, ensuite renommé en 539, Solomon réorganise l'armée et construit forteresses pour se défendre de la menace croissante des tribus locales ;
– En 543, une peste terrible ravage l'Afrique du Nord[1] ;
– Trahi par le chef numide Guntarith, Solomon est tué lors d'une campagne contre Antalas à Theveste en 544 malgré la fidélité de Cusina, un chef militaire Maure ;
– Les tribus de Byzacène sont sous les ordres d'Antalas, celles de la Tripolitaine sous les ordres d'Ierna, et celles de la Numidie méridionale sous les ordres d'Iaudas. Elles s'insurgent contre les derniers rois vandales et sous les Byzantins (Chants *II, III*) (546) ;
– Le souverain byzantin envoie le général Jean Troglita, ancien lieutenant de Solomon, connu pour sa fidélité à défendre ses intérêts en cette « Libye accablée » (*I*). Il lui dit :

> « Va, et promptement monte sur les navires élevés, avec ta valeur habituelle mets un terme aux maux des Africains, que les troupes rebelles des Laguantes succombent accablées par tes armes. Contrains l'ennemi vaincu par ton courage à fléchir le cou devant nous. Observe

l'Asie. L'Afrique tout entière se sépare de l'empire d'Occident, et se donne au frère de Firmus, au Maure Gildon, qui l'avait gouvernée pendant douze ans avec le titre de comte. » (p. XXXV)

[1] « Déjà la peste commençait à dévaster le monde ébranlé. C'est sur nos rivages que se déchaînait alors le fléau. Jamais jusque-là la mort ne s'était présentée sous de plus tristes aspects, ni à l'origine du monde naissant, ni à l'époque de Pyrrha. Car en cette année funeste où d'affreux spectacles épouvantent les malheureux humains, partout les morts se mêlaient aux vivants : on se sentait frappé des traits divins, et dans un seul pays mille fléaux divers, mille affreux spectacles se présentent. […] Déjà les villes de Libye abandonnées sont dépourvues de leurs habitants. » (II)

> les lois de nos pères : soulage les peuples abattus, accable les rebelles. La pitié nous commande d'épargner les vaincus et la vertu d'abattre les peuples superbes. » (*I*)

– Il part à bord de navires « remplis de soldats, de vivres et d'arme » (*I*).
– Les chefs Ifisdaias et Cusina sont de fidèles militaires au service de l'armée byzantine.
– Plusieurs Etats amazighs sont nés : les Ifuraces (Banou Ifren), les Maghraouas, les Awrabas et les Djrawa.
– Jean Troglita mène des campagnes contre les Insurgés (chants *IV, V, VI, VII, VIII*) remportant des victoires sur Antalas en 548 :

> « Les Romains rapportent les étendards anciens de Solomon et ceux qu'ils ont pris à Ierna. Dans un horrible massacre, les barbares tombent dans toutes les plaines ; ils succombent à travers les vallées et les rochers. » (*IV*)

L'armée romaine met en déroute les Maures, vengeant la vieille défaite de Solomon La mémoire romaine est, à travers les temps, vindicative.
– Hadrumète (Justinianpolis) est occupée par les Maures : il y a une fausse lettre qui mène la population à sortir la garnison, et à tomber dans un guet-apens.
– Hadrumète est ensuite libérée des Maures.
– Souffrant de la division de l'armée byzantine, Jean Troglita est vaincu par le chef Carcasan, tué en pleine bataille à Gallica ;
– Antalas conquiert Carthage, et c'est probablement lors de cette conquête qu'il perd la vie.

Ce sont là des événements essentiels pour mettre l'épopée dans son cadre historique général. En fait, le pays est agité à cause des tribus indépendantistes (nationalistes)[1]. Ces agitations sociopolitiques d'un Empire agonisant avide de reconquêtes mettent les pays nord-africains dans des bouleversements fatals, et laissent entrevoir divers points obscurs de l'histoire.

3.- *DES POINTS OBSCURS DE L'ERREUR*

Si toute production panégyrique est une œuvre à relire dans ses moindres détails, remaniant le fait, déformant la vérité historique, faut-il encore croire Corippe dans sa description des « erreurs » propres aux tribus farouches ? Certes, les informations sur la culture de l'Autre (ennemi) y sont uniformément rapportées dans une vision péjorative.

[1] « L'Afrique entière est foulée aux pieds par les Maures ses maîtres. Hélas ! aucune armée n'ose plus se risquer dans les plaines, et le soldat n'a plus la force de défendre les remparts. Dieu dans sa colère a livré le pays aux pillages des barbares. Le perfide Stutzias pour la seconde fois vole au combat sous la conduite d'Antalas et ce tyran peut désormais courir librement au pillage sous la tutelle du Maure son maître. » (II)

Mais, s'agissant de ses concitoyens, l'auteur nord-africain peut-il alors s'en expliquer ? Quels portraits historiques lègue-t-il à la postérité ? Il va jusqu'à les classer, ayant en vue les goûts et les convictions de la réception ciblée, faisant de son œuvre un témoignage plus romain que le même Procope.

La récurrence des préjugés prédomine dans l'épopée : Si l'Amazigh apparaît rusé, cruel et perfide[1], et le Barbare destructeur et persécuteur sur les terres africaines, le Romain, quant à lui, est de nature généreux et brave dans sa tâche de Recolonisation. De même, ces Berbères sont des sauvages ; ils ne sont là que pour faire la guerre à cause de leur « furor » et amour du sang… Ils font de bons mercenaires, « chefs et barbares […] restés fidèles à Rome dès le commencement du combat. » (*VI*), mais de mauvais patriotes si leur force va dans le sens de la résistance et de la défense de ses propres droits. Leurs cultes locaux sont autant présentés dans leur opposition aux cultes romains, autant tournés en dérision : les dieux locaux profanés et « casés dans le tort ». Une troisième force intervient, le dieu chrétien qui a pourtant pitié des pauvres Africains : « *miseras salvare animas* » (*I*). À ce combat entre les nations et les armées, se rajoute tout simplement un combat entre le Christ et les dieux païens ; et au poète d'implorer Dieu en vue de maudire l'Afrique et les Africains[2].

Plusieurs éléments restent incompréhensibles dans ce manuel d'histoire. Il y a en fait deux batailles, une faisant partie de l'histoire comme récit d'une guerre entre Imazighen et Romains, et une autre, plus importante, entre l'Occident amené à historier et une Afrique vouée au silence (Marge de l'histoire). Et il revient aux Africains d'accepter cette vision de dénigrement. À travers les chapitres de la guerre infinie, si l'armée byzantine est pleurée, louée, béatifiée et adorée, les guerriers indigènes sont détestés, nullement sujets de compassion, décrits dans des états macabres par un auteur sadique (ou masochiste).

En effet, la voix du poète est celle d'un auteur qui se délecte à prendre sa revanche sur les ennemis : « Le roi Ierna succombe au milieu d'un monceau de cadavres. Ce roi farouche des Marmarides, autrefois si fier, gît étendu sur le sol, percé de coups et dépouillé de ses armes. » (*IV*) Le ton est certes vindicatif chez l'historien, il cache la grandeur inavouée de ces patriotes. À cette rancune envers les Nationalistes s'oppose une foi étrange nourrie envers les Occupants.

La foi de Jean est mise en évidence, *aérant* les scènes de massacre. Cela étonne le lecteur, partagé constamment entre des scènes de piété et

[1] Quel est l'équivalent de « perfide », qualificatif récurrent dans l'esquisse de l'Amazigh, langue autochtone ?

[2] « Dieu tout-puissant, fais que tous les maux répandus sur notre pays par les fils de Guenfan retombent sur leur tête et sur celle de leurs enfants ! » (VII)

celles de tuerie. Comment expliquer alors la nature d'une telle foi chez un combattant cruel ? Par exemple, Jean pleure lors de ces combats, obnubilé par les voix divines :

> « Affligé, il invoque en suppliant le secours du Très-Haut pour l'armée latine. [...] Le prêtre auguste, sur l'autel qu'il couvre d'offrandes, offre un sacrifice à l'intention des Latins et inonde les autels de larmes abondantes. Alors, avec de douces prières, il bénit le général en témoignage de respect, et rend au Christ l'hommage qui lui est dû. Le sacrifice fut agréable au Maître du Ciel ; il sanctifia et purifia tout à la fois l'armée latine. » (*VIII*)

Il est un pieux tout à fait particulier, et à l'auteur de multiplier les références à son christianisme pur. Par extension, les armées latines suivent l'exemple du général, face à une église « douce » et bénite, révélant une foi incommensurable.

L'autre point obscur de *la Johannide* est bien la description hyperbolique du massacre des ennemis. Le cynisme de l'auteur est prédominant. Corps déchiquetés, sang déversé abondamment, des êtres décapités... sont de ces scènes qui pullulent naturellement dans le poème épique. Défaits et désarmés, les autochtones se réfugient dans les bois, les montagnes et les grottes. Partout il y a l'éclatement d'un génocide : « Ses champs se sont engraissés de sang, ils sont couverts d'ossements blanchis et la charrue heurte des crânes arrachés aux épaules et des troncs épars sur le gazon. » (*II*) Les dégâts sont innombrables. Dans le chant V, l'auteur dépeint des Nord-Africains macabres, tués par les troupes de Jean : « Les épées tièdes sont rougies par le sang des Massyles. » (*VIII*), et un peu plus loin nous lisons : « Les armes des soldats sont échauffées par le sang; les épées des Romains sont inondées du sang des Maures. » (VIII) Le massacre est général : « En foule succombent les soldats obscurs des Marmarides. » (*VIII*)... En bref, le génocide est rapporté, tout au long du texte, comme un bienfait, une cure pour l'Empire avide de sang.

En outre, le héros romain ne connaît pas d'avilissement : il ne supplie pas les ennemis et « s'enterre » tout seul sur le sol libyen !

> « La fortune par une de ses faveurs l'avait arraché aux mains de l'ennemi, ne voulant pas que le héros désarmé et dans une attitude humiliée suppliât le vainqueur ; elle lui donne un tombeau afin que son corps dépouillé ne restât point gisant dans les sables de Libye. » (*V*)

La dépouille d'un Maître ne peut gésir sur le sol : elle a le droit au Paradis, et ne peut rester dans l'espace où errent les âmes sans sépulture. La Fortune est là pour permettre aux Romains d'atteindre le paradis.

Ces points obscurs font partie d'un inconscient qui détermine la vision du monde nord-africain. L'auteur s'ingénie donc à esquisser le

récit d'une guerre interculturelle, mettant en pied une histoire latine qui refait le corps de l'Afrique.

II.- *JEAN ET LA RECONQUETE*

La guerre de reconquête est nécessaire car perdre le paradis est un désastre pour le colonisateur. D'après ce poème « historique », l'Occident ne peut oublier la défaite de Solomon, et à Jean de réaliser la reconquête ou la vengeance[1]. Le Romain est habitué aux biens nord-africains, et au poète de répéter : « La Libye regorge de biens. » (*II*) Les terres sont abondantes, « blondes moissons », en blé, vin, olives… et au militaire de butiner une retraite confortable. Cette convoitise est constamment reproduite à travers l'histoire au nom d'Idéaux inexistants. Cela doit être la motivation de Jean : rétablir la colonisation de ces pays cossus comme Idéal politique (et économique).

Grâce à la *Johannide*, Jean est un nom que la postérité ne peut effacer. « Son nom survivra glorieux et restera dans la mémoire des hommes aussi longtemps que nos descendants dans les siècles futurs liront le récit de ces guerres cruelles. » (*VIII*) Patriote, il ne cesse d'exhorter ses soldats au combat pour la sauvegarde de l'honneur et de la gloire de Rome. (*IV*)

A l'auteur de brosser minutieusement le portrait d'un Jean brave :

> « Le redoutable Jean, témoin de la résistance de l'ennemi, se précipite au milieu de la mêlée et massacre de son glaive meurtrier les bataillons des rebelles, comme un moissonneur prudent ». (*VIII*)

Ce poème panégyrique fait de Jean un illustre homme de l'histoire byzantine, lui qui est fort connu pour ses combats contre Perses et Imazighen. Le terrible Labbas ne peut rien contre lui, excepté déclarer sa soumission totale au moment même de vouloir le tuer[2]…

---

[1] A son arrivée sur les côtes africaines, Jean reçoit bientôt une délégation d'Antalas.

« Maccus, qui parlait la langue latine, docile à cet ordre s'exprima en ces termes :

« Le chef valeureux de la nation redoutable des Laguantes, le héros Antalas, fils de Guenfen, charge de te transmettre ces paroles: Jean, toi que le peuple massyle connut au temps du cruel Solomon, qui as été gouverneur des contrées voisines de nos frontières, qui autrefois protégeas les régions sablonneuses proches de la mer, n'as-tu donc pas appris que les troupes de Solomon succombèrent toutes dans un combat funeste, que dans ce désastre les fleuves furent remplis de cadavres romains, que des milliers de vos soldats a restèrent étendus dans les plaines, ignores-tu enfin le trépas fameux de votre chef mort dans le combat ? Et tu oses porter les mains sur une nation invincible ! N'as-tu pas appris à connaître les combats par la valeur du peuple Ilague dont la renommée célèbre encore la gloire passée ? […] Retire-toi plutôt, emporte tes étendards et redoute le trépas. » (*CI*)

[2] « Labbas brandit d'une main menaçante un trait et cherche à frapper le magnanime général ; mais lorsqu'il est près de lui il sent l'infériorité de ses forces ; l'infortuné implore sa grâce d'une voix suppliante : « Par le corps d'Evante, dit-il, qui repose dans un sépulcre digne de lui, par ce héros qui donna le jour à un guerrier tel que toi, au nom des exploits futurs de ton cher fils Pierre, dont le renom déjà si grand est venu jusqu'aux

Le général affronte impitoyablement des soldats déserteurs guidés par Stutias, et blesse d'une flèche le chef traître. (IV) Il réussit facilement à exterminer les grands chefs autochtones : Laumasas, Guarsutias, Manzerazen, Iarlas, Mazana, Gardius, Cullan, Altilemas, Alacanzas, Esputredan, Tamatonius, Jugurtha, Tursus, Flaccus Cernisate, Dercus, Grachus, Menisas, Cutis, Camalus… (VIII). Un autre groupe de victimes est cité : Ifnaten, Mirmidonis, Tameneus, Somascus, Palmis, Calamène, Ancus, Mantus, Mastumas Salpis Antiseras, Caggun, Tonin, Altifatan, Anestis, Autufadin, Ontisiris, Canapis, Tubias… (VIII) La liste est longue, révélant la richesse onomastique de l'époque.

Quant à son intime lieutenant, Récinaire, il massacre à son tour, d'autres chefs comme Urtane, Meilas, Alantas, Sacomas, Afun, Nicandre, Sucer, Tanadus, Erancus, Tinudus, Eniptes… (VIII) De même, Putzintulus massacre les chefs Imatas, Nifaten, Momon, Irtis et Amans. (VIII) Bref, les autres chefs byzantins massacrent indistinctement les vils autochtones.

A ce propos, l'auteur use de l'ekphrasis pour exposer en détail un fait. Il y a lieu à croire que ces passages sont enchâssés dans le récit. Il compare le général en chef à un taureau au moment d'attaquer les ennemis.

> « Ainsi le taureau dirige avec attention ses regards vigilants vers les cornes de son rival et examine par quel côté il pourra attaquer et blesser son ennemi; il se jette à droite, menace à gauche son adversaire ; des coups multipliés de ses cornes il redouble les blessures, et la tête frappe l'endroit que l'œil a désigné. Ainsi le général, après avoir équilibré ses forces, donne à l'armée l'ordre de marcher au combat. » (IV)

Il y a alors des productions iconographiques dans le texte, et après une telle scène de tauromachie, Corippe insiste sur la dimension sonore de la bataille où « orgues, cithares et lyres » obéissent à la composition du maître d'orchestre.

Après le refus d'Antalas de l'offre de la paix de Byzance, Jean parle en psychologue. Il sait analyser les situations difficiles :

> « Notre camp est entouré des Maures. C'est par le courage, c'est l'épée à la main que nous devons acheter notre salut ! Les barbares qui combattent à nos côtés, en qui vous voyez des amis et que vous croyez soumis, nous observent en ce moment. Si le Romain est vainqueur, ils se font ses esclaves, ils adorent sa puissance ; seuls le succès et la

---

ennemis et remplit l'esprit des peuples et des nations barbares, au nom des exploits accomplis par ta vaillance et qui t'ont valu la victoire sur les Ilagues, accorde-moi, je t'en prie, la vie après tous mes crimes, et conserve-moi, glorieux vainqueur, pour servir après la guerre d'ornement à tes triomphes. Je consens à servir sous un maître tel que toi. « Touché par ces paroles, le héros retient son bras ; toutefois, promptement il lui attache les deux bras derrière le dos et les serre dans des nœuds étroits. » (*VIII*)

terreur imprimée dans leur esprit nous assurent de leur fidélité. Eh bien ! debout, soldats ! La victoire aura pour effet d'anéantir ces deux ennemis. Les uns succomberont sous vos coups, votre valeur jettera l'épouvante chez les autres. » (*IV*)

Le général est conscient que la situation se présente délicate : la méfiance vis-à-vis des mercenaires doit prévaloir sur le champ de bataille. Ces derniers peuvent facilement changer de bord. C'est pourquoi, ces soldats de service sont à ménager avec force.

Bravant la soif et la faim, le général ne se lasse pas de persécuter les Imazighen épouvantés, même dans les tréfonds du désert. (*V*) Par exemple, les troupes des Marmarides, apeurées, se cachent derrière les chameaux, se replient et s'enfuient… (*V*) Et à Jean de savoir alors esquisser et élaborer les victoires. Toute victoire est alors préconçue par le Destin :

« Les destins l'avaient condamnée. Telle était ta volonté, Père auguste : tu voulais punir les peuples coupables de la Libye. Leurs fautes ont été la cause d'un si grand désastre : le général en fut innocent. » (*V*)

Ainsi Jean est-il un élu, non responsable de toute destruction « barbare ». La grande Rome est, naturellement, sous la bénédiction divine, et les Nord-Africains des damnés par Jésus. Envoyé par la Fortune, Jean est alors un militaire à « béatifier »[1]…

Paradoxalement, pour exhorter ses troupes vaincues, le général parle de butins :

« Le butin que vous croyez avec douleur avoir été la proie des barbares vous restera tout entier et s'accroitra même. Ces ennemis enfin que vous voyez enorgueillis par une faible victoire apprendront par une dure leçon ce que peuvent les armes et le courage des Romains. Alors vous aurez la joie de posséder à la fois ce butin qui vous appartient et celui que vous aurez conquis sur les Maures grâce à votre courage. » (*VI*)

L'appétit byzantin est autant manifeste qu'insatiable. La convoitise est toujours là comme vérité initiale de toute conquête. Comment est-il possible de qualifier les tribus de perfides et de farouches quand elles

---

[1] « Lorsque le général voit apparaître l'aube blanchissante, il répand de l'eau sur ses mains, sur son visage et ses cheveux souillés par la poussière du combat de la veille, et les mains levées vers le ciel il prie en ces termes : Père tout-puissant, souverain glorieux de l'univers, créateur et sauveur du monde […] De malheureuses nations se laissent séduire par de détestables idoles qu'elles croient être des dieux. […] Rends l'espoir aux Romains, accable les orgueilleux Massyles, avides de combats, viens en hâte, je t'en conjure, soulager notre misère et éclaire-nous de tes conseils, toi notre guide. En prononçant ses prières, le héros touché de pitié inondait son visage de larmes, et inquiet à la pensée des périls que courait la Libye, il poussait des gémissements répétés. » (VI)

résistent à la rapine ? Lorsque les prisonniers indigènes lui 'confessent' leur résistance à accepter la soumission, Jean ne cesse de les insulter[1] avant de les exécuter.

De même, le général apparaît comme un fin connaisseur des habitudes militaires des Imazighen. Ses propos sont similaires à ceux qui ont été développés depuis les premiers Conquérants de l'Afrique.

> « Voici les ruses dont se sert le Maure pour combattre : il effraie l'ennemi qu'il surprend par une attaque prompte et inattendue et tandis qu'il hésite, il le presse, sûr du nombre, de l'avantage des lieux et confiant dans ses chevaux dociles. Puis par ruse il envoie en avant quelques rares combattants chargés d'attirer l'ennemi dans la plaine et qui, fuyant à sa vue, l'entrainent hors des retranchements. [...] Pour vous, montrez les qualités qui conviennent à des chefs ; à la fois prudents, énergiques, redoutables, déployez à l'envi toute votre vigueur dans les hasards de la guerre. Que ce soit là votre application. Rangez l'armée par escadrons et que chaque manipule en ordre de bataille s'avance autour de l'étendard. » (*I*)

Derrière ces tactiques de guerre « barbare » apparaissent tant de chefs nord-africains de l'histoire moderne où l'intelligence est vue comme perfidie. Si le patriotisme est remplacé par la ruse, et la résistance par la perfidie, tout sera permis pour les Envahisseurs. C'est bien cela ce qu'explique l'historien dans la langue latine aux lecteurs romains...

III.- *AVILISSEMENT DE LA RELIGION*

Cette bataille est une guerre continue entre deux systèmes, deux cultures, deux visions du monde. Si les Byzantins sont décrits comme des pacificateurs, les autochtones manifestent, par contre, une tradition guerrière qui perdure à travers les temps. Aucun élément de la culture locale n'est rapporté positivement par le poème. Corippe s'attaque au nom de l'identité, à la tradition et aux dieux pour déprécier la culture de l'Autre – se confondant avec la sienne.

S'agissant d'une guerre entre Byzantins et tribus amazighes, c'est bien le rituel qui sera, en premier, fortement critiqué. Le commencement de la bataille se fait par des youyous : « Là retentit le cri des guerriers, là s'élève le hennissement furieux des coursiers. Les femmes frappent l'air

---

[1] « [...] le général qui depuis quelques instants déjà regardait les prisonniers d'un œil farouche s'écrie avec colère : « Quelle est votre audace ? répondez, misérables ! quel destin vous pousse à pénétrer de nouveau les armes à la main sur les terres de Libye ? pourquoi suivre ces routes qui vous sont interdites, pourquoi promener de nouveau le pillage à travers les demeures des Carthaginois et des peuples latins ? Carcasan espère-t-il la victoire ? Au temps marqué, Dieu saura le soumettre ; vaincu par nous, votre roi enchaîné et captif sera offert en spectacle à la foule des Romains. Avant que la trompette ne donne le signal de votre supplice, dis-nous quelle terreur remplissait vos esprits et vous poussait à renouveler votre guerre d'embuscades, de ruses et de trahisons ? » » (*VI*)

de leurs hurlements aigus. » (*II*) Ce rituel est vidé de ses significations symboliques : les cris du sacrifice ne sont que du bourdonnement...

En fait, le portrait du Maure guerrier est brossé avec minutie :

> « Les Maures ne couvrent point leurs bras des manches d'une tunique ; le ceinturon garni de la boucle n'entoure point leurs flancs ; leurs hordes farouches marchent au combat la tunique flottante et portent deux lances armées d'un fer puissant ; un javelot redoutable attaché à leur corps grêle pend depuis leurs épaules : un voile de lin entoure leur tête hideuse, retenu par un nœud solide, et leur pied noir s'appuie sur la grossière chaussure du pays des Maures. »

Bien que tracée dans un ton dépréciatif, cette description vestimentaire met en exergue l'importance des apparats et dispositifs de guerre vu les temps d'insécurité et de violence. Apparaissent alors les arts, les industries et les cultes de ces Maures farouches.

Les Imazighen sont de bons chevaliers, et armés de lance ils sont « de redoutables guerriers ». Ils s'arment d'une « double lance, faite de genévrier solide, [...] d'un fer aigu. », d'un « bouclier léger » et d'un « glaive meurtrier »... Cela dénote l'existence d'une industrie locale, notamment le travail des métaux et des armes. Ces outils, bien faits, produisent de la terreur auprès des troupes byzantines.

En plus de cette industrie « de guerre », l'Afrique du Nord possède une agriculture foisonnante. L'Amazigh de Vadis arrive à développer l'art de bien exploiter les terres :

> « Le Maure de Vadis, adonné au labourage, qui deux fois pendant les tièdes années récolte ses moissons, qui deux fois l'an recueille les gerbes de son orge, déchaîne ses fureurs dans des contrées arides que brûle le soleil. En lui quel amour du pillage ! Il supporte l'ardeur dévorante du soleil, la faim, la chaleur du sol et la soif, poussé par la passion delà guerre, par le désir d'un gain honteux. »

De quelle partie de l'Afrique est ce Maure ? Vadis n'est-il pas Badis (Rif) ? Comment cet Amazigh peut-il piller s'il vit sur des terres surabondantes en moissons et cultures ?

Ni les dieux, ni les marques de l'identité n'échappent pas à cette critique impartiale. Le propos de ce poème n'est pas seulement d'avilir la culture nord-africaine, mais de proposer la tradition romaine comme la seule capable d'amoindrir cet avilissement endogène, et de faire de l'aliénation une voie royale – peut-être une sorte d'explication de sa propre aliénation.

Le polythéisme nord-africain est également tourné en dérision par les auteurs étrangers. Pour Corippe, à l'instar des Imazighen, ces dieux sont perfides. « C'est par ces tromperies que le perfide Ammon abuse les Massyles, et sous un voile obscur cachant la vérité il prépare ses perfidies. » (*V*) Cette perfidie, de nature générale, a alors une origine

spirituelle : le culte d'un dieu local perfide, peut-être un défi au grand Zeus.

Dans cette religion nord-africaine, l'auteur réserve à Ammon une place particulière, l'identifiant comme un créateur vil et sanguinaire. Il est constamment mis à nu, et vidé de sa sacralité. Il est dit : « Ammon, le dieu orné de cornes » (*V*). Cette forme taurine est la conception du divin chez les autochtones, et cela persiste, fort probablement, dans divers aspects culturels. Si l'oracle d'Ammon est un appel recherché par tous les Imazighen en temps des guerres, il y a de l'appréhension chez les Byzantins quand il y a prémonition d'une victoire. « Dans son égarement, le barbare trop confiant dans des oracles trompeurs se prépare à la guerre. Le bruit se répand qu'Ammon a promis aux Maures l'empire souverain. » (*V*) Les tribus, depuis les bords du Nil jusqu'à la Maurétanie, sont unies par l'oracle. Elles croient fermement en un seul dieu qui leur annonce la victoire. Cet Ammon serait comparable à Zeus, et au Christ des Byzantins.

Selon Corippe, ces tribus invoquent des dieux faux :

> « Partout les barbares dressent des autels et prient leurs trompeuses divinités. Ils poussent les victimes auprès des autels, le sang des animaux infortunés coule à longs flots à travers le gazon. Les uns sacrifient à Gurzil ; nombreux sont ceux qui immolent des victimes à Ammon, orné de cornes ; ceux-ci honorent Sinifer, que le Mazace invoque au lieu de Mars et qu'il considère comme l'arbitre des combats ; ceux-là reconnaissent Mastiman. Sous ce nom, les barbares désignent Jupiter Tenarien, monstre en l'honneur duquel coule à flots le sang des victimes humaines. Crime affreux ! Des gémissements lamentables partout frappent les airs, partout des cris retentissent. Le prêtre enfonce le fer dans la gorge des victimes ; à grands cris il appelle la divinité, il la conjure de quitter le séjour des ombres incertaines et de revenir à la lumière du jour. Alors, selon l'usage païen, il arrache les entrailles des animaux et interroge les destinées. Mais la divinité garde le secret de l'avenir ; les dieux restent sourds aux incantations, et le prêtre ne rend point d'oracles. » (*VIII*)

Ce rituel est présenté comme une initiation barbare : les humains sont maltraités, sacrifiés, terrorisés pour la gloire de dieux affreux. Et il y a alors lieu au sarcastique et aux préjugés culturels. Combien de statuettes zoomorphiques et d'objets sacrés païens ont été détruits par les Conquérants de peur que ces œuvres donnent de la force aux Imazighen, utiles qu'ils sont à invoquer les forces surnaturelles ? N'y a-t-il pas là, quand même, une référence au déclin du christianisme nord-africain ? Autrement dit, le paganisme local commence à reprendre le droit sur la religion importée.

Mis en déroute, le chef Ierna porte avec lui l'effigie d'un autre dieu nommé Gurzil[1] : Dieu protecteur pour ces barbares, assoiffés de victoire :

> « Alors partout l'écho répète les clameurs des barbares et reproduit leurs cris variés. [...] Là retentit le nom de Gurzil, et les anfractuosités des rochers redisent le nom de Gurzil. D'un autre côté, l'armée romaine, frappant l'air de ses cris, fait entendre un bruit puissant qui se répercute à travers les cavernes des montagnes. Un nom auguste retentit, c'est le nom du Christ qu'on invoque » (*IV*)

Les dieux soulagent le combattant qui se sacrifie pour la terre. Et Corippe de lui opposer le Christ qui, en Seigneur, inonde les cavernes et fait trembler les montagnes.

En plus de ces références aux dieux, *La Johannide* explicite le rituel de l'adoration. Il y est question de la danse berbère lors du sacrifice :

> « A peine le taureau farouche, frappé au front de la hache à deux tranchants, a-t-il succombé, qu'aussitôt la prêtresse sinistre saisit dans ses mains le tambour retentissant et en proie au délire bondit autour des autels en poussant de grands cris. Sa tête s'agite, ses yeux sont pleins de flammes, ses cheveux se dressent sur son front, et la rougeur répandue sur son visage atteste la présence du dieu. Tantôt la pâleur marbre ses joues, tantôt elle roule les yeux, tantôt elle agite la tête en frémissant dans tout son être, en proie à une exaltation funeste. Alors, tandis qu'elle est pleine du souffle de la divinité, elle contemple de ses yeux ardents la lune qui en cette nuit brille au sommet du ciel et interroge avec soin la Destinée. Son corps est brûlant, sa respiration haletante ; sa bouche s'entrouvre ; elle pâlit, rougit, elle est tour à tour brûlante et glacée tandis qu'elle cherche à connaître les secrets du Destin. Enfin, de sa bouche cruelle sa voix odieuse révèle les mystères de l'avenir : « L'Ilague vainqueur, après un combat acharné, jettera le désordre parmi les Latins. Eternellement le Mazace occupera les plaines de Byzacène. Alors régnera la paix bienfaisante. Carcasan, pénétrant à travers les portes tout ouvertes dans la citadelle élevée de Carthage, s'avancera majestueux à travers la ville, au milieu du concours du peuple. L'Africain contemplera son visage terrible. À son approche la foule accourra, portant des lauriers et des palmes. Carthage recevra chez tous les peuples le titre de cité glorieuse. Carcasan, par la terreur attachée à son nom, soumettra les peuples indomptables, et la paix sera chère à toutes les nations. »» (*V*)

[1] « Seul un cavalier court, dépouillé de ses armes dans les vastes plaines. C'est le farouche Ierna qui s'enfuit abattu, portant avec lui l'effigie horrible de son dieu Gurzil. Il a cru pouvoir trouver son salut dans la protection du dieu l'infortuné n'a fait qu'alourdir et ralentir par son fardeau la marche de son coursier et attirer sur lui-même le trépas. Insensé, quel est donc ce dieu que tu honores, quel secours a-t-il prêté à ton peuple, quelle consolation t'a-t-il donnée dans la défaite, puisque tu succombes à la mort et que ton idole est brisée par l'ennemi, que le métal brillant qui la forme se fond sous l'effort de la flamme ? » (*IV*)

Les idées de la violence et de la cruauté substituent le sacré, et l'emplissent de significations anthropophages.

IV.- *DES PORTRAITS AMAZIGHS*

Cette œuvre poétique met en scène différents personnages historiques africains, appartenant aux deux bords : ceux qui résistent à la Reconquête, et ceux qui se rallient sans conditions aux Byzantins. Corippe reconnaît la difficulté de sa tâche à citer les chefs militaires et les tribus. « Quel poète, par un art nouveau, pourrait disposer avec ordre pour moi les noms de tant de peuples, de nations et de combats divers ? » (*II*) Le poète cite continûment les chefs amazighs : Siclifas, Aor, Naffur, Silcadenit, Ilasgue, Austur, Ierna, Ifuac… Et à chacun il fait correspondre une qualité. Le poète confère au premier groupe des qualificatifs dépréciatifs, et au second des qualités positives.

En général, ces indications sont pauvres, et tendent plus à obscurcir le portrait. Par exemple, dans le premier chant, l'auteur énumère la cruauté des chefs barbares. « La troisième partie du monde, l'Afrique entière, périt au milieu des flammes et de la fumée des incendies. » (*I*) Le génocide, la destruction et le chaos sont partout. Et si ces chefs remportent des victoires, l'auteur a toutes les raisons de s'irriter et de les déprécier : ces brigands connaissent les bons services de la Fortune. « Souvent la Fortune, irritée contre les hommes vertueux, seconde les criminels. » (*II*) Les Résistants, les martyrs et les patriotes sont des criminels, et le poète de dénoncer leur survie-résistance. Par contre, les mercenaires et les agents de Byzance sont à louer… Cette inversion est systématique dans le jugement des faits, des actes et des personnes. Si au Maître le positif est naturellement attaché, au barbare non seulement rien de positif n'est réservé, mais surtout tout ce qui est relatif à sa personne se traduit négativement.

Ce recueil poétique est fort probablement l'un des derniers textes à parler des Imazighen avant l'avènement de l'Islam. Les Maures sont décrits ainsi : « ces hommes au visage bronzé » (*IV*) Les noms africains abondent aussi dans le texte : Merasgus, Suartifas, Montana, Gamasdrus, Mauritalan, Sangin, Sidafen, Madden, Magargun, Taden, Meilan, Ariarith, Fugen, Mestan, Altiseran, Zambre, Ialdan, Tusdrun, Arcan, Nados, Ilan, Cullen, Ilungun, Meuzzen, Laltin, Mificus, Antifas, Arzen, Mestan, Iten, Tizen… Par ailleurs, dans la formation de ces noms, il y a parfois coïncidence entre le qualificatif et le nom (Antifas (tifesi, célérité), d'autres fois la forme participiale (i—n), tout comme les initiales : 'a', 'i', 'm' et 't'.

Ces autochtones ont des femmes laides, prises comme butin vivant. Elles ne portent pas de nom, elles apparaissent comme l'aspect vil des hommes :

« On se plait à voir les Maures captives qui, le front tatoué, sont assises sans crainte sur le dos élevé des chameaux et tiennent pendus à leur mamelle leurs petits enfants qu'elles entourent de leurs bras et soutiennent au-dessus des bagages et des langes du berceau. Hélas ! mères infortunées ! leur visage affligé témoigne de leur angoisse, mais leur cœur est impie. Bientôt elles vont servir d'esclaves aux mères africaines naguère en deuil. Leur cœur impie a connu la douleur, et le malheur a fait naitre en elles le repentir ; elles ont compris combien la guerre est un fléau redoutable : elles accusent les oracles et les dieux. Toutes les captives n'ont pas un teint pareil. L'une, au visage hideux, est assise au milieu de ses enfants noirs comme elle ; ainsi l'on voit les petits des corbeaux déjà couverts d'un noir plumage ; la mère, penchée sur eux, de son bec leur présente la nourriture accoutumée et les caresse et les enveloppe de ses ailes ouvertes. » (*V*)

L'auteur lit dans les pensées des femmes leur acquiescement à la colonisation des Forts, et leur révolte contre les dieux « menteurs ». Les marques de tatouage, de bestialité, de saleté et d'impiété font de cette personne pondeuse un être à haïr. Elle est, de surcroît, comparée à un corbeau ! Dans l'image de la femme, il faut lire l'origine, l'identité, et ces dévalorisations sont alors à rattacher à la « race » africaine.

1.- *CUSINA, VAILLANT AUTOCHTONE*

En effet, mercenaires et informateurs sont loués dans le poème. À leur tête vient Cusina en grand guerrier. À travers les écrits de Procope et de Corippe, il demeure un personnage problématique.[1] Il est fidèle aux Romains, investi par la confiance des Massyliens. Corippe précise :

« Romain par les sentiments et presque par le sang, il est doux de caractère et d'une gravité toute latine ; aucun guerrier n'eût pu l'égaler dans l'art de lancer le javelot et par la vaillance, ni Adon, cher à Vénus, ni le vaillant Achille. » (*IV*)

Cusina est fier de se romaniser, il rêve de devenir un Citoyen, et à l'auteur d'en dresser la statue d'un demi-dieu.

Coripppe va jusqu'à lui accorder des origines romaines :

[1] Ibid., « La carrière de Cusina est certainement un des principaux points de désaccord entre Corippe et Procope. Pour le poète latin, Cusina a toujours été l'allié de l'Empire, alors que le récit de Procope laisse entrevoir une évolution beaucoup plus tortueuse. En 534-535, Corippe passe sous silence la révolte du chef maure ; Procope le cite aux côtés des révoltés en Byzance et insiste sur sa participation aux deux soulèvements successifs. De même, en 546, lors de l'insurrection générale des tribus, la Johannide ne signale pas l'alliance, temporaire mais réelle, de Cusina avec Antalas et leur marche commune sur Carthage. Par contre, Corippe ne manque pas de mentionner la présence de ce même Cusina aux côtés de Solomon en 544, présence d'autant plus remarquable qu'elle est complètement inconnue de Procope qui indique seulement des renforts byzantins pour le général de Justinien. » (p. 202)

> « Ailleurs Cuzina, uni aux Romains par les liens du sang et la fidélité, massacre les escadrons ennemis. Le sang à flots ruisselle sur ses armes, et sous ses coups multipliés les cadavres des Maures jonchent les vastes plaines. » (*IV*)

Ces ennemis sont ses propres confrères, et il excelle dans l'art de les massacrer. De tels exploits expliquent peu ou prou sa romanité. Par ailleurs, lors de la réunion des troupes sous le commandement de Jean, on parle non seulement de fusion, mais de l'ample « possibilité » des Africains à être Romains[1]...

En fait, les mercenaires vont de père en fils, comme une saga de serfs fidèles aux maîtres. Nous avons l'exemple d'Ifisdaias et son fils Bitiptès. (*IV*) Le premier, malgré son alliance avec les Byzantins, entretient une mauvaise relation avec l'autre chef indigène mercenaire. Entre mercenaires, plaire au Maître est une affaire primordiale, et sujette à tant de moments de jalousie... Et il revient au Maître de déterminer lequel mériterait confiance et par conséquent de positiver cette inimitié consanguine[2].

Cusina demeure la personne la plus louée de tous les Indigènes. Il obéit aux ordres de Jean[3].

> « Le vaillant Cutzinas a fait prendre les armes à trente chefs soumis à-son autorité, et bien que chacun d'eux soit suivi de mille guerriers, il est fier d'exercer le commandement, au milieu de sa garde de soldats romains que le plus grand prince de l'univers lui a donnés pour lui servir d'escorte en temps de paix et d'auxiliaires dans les combats. »

---

[1] « La troupe des Massyles, alliés de Rome, se réunissent et se mêlent aux Latins si étroitement qu'on les eût pris pour des Romains au cœur vaillant. C'est l'affection qu'ils portent au général, c'est la crainte qu'il inspire qui les pousse à se ranger en foule dans la plaine. Au costume on reconnaît les peuples de même race. Les uns portent la tunique couverte de fer ; les autres, les bras nus, sont vêtus de pourpre rehaussée de vives couleurs ; ceux-ci ont pour se défendre le bouclier large, ceux-là le bouclier rond. Le soldat romain porte le casque élevé ; autour du front du maure s'enroule le voile qui couvre sa tête ; d'autres guerriers, rejetant en arrière leurs longs cheveux, le genou ployé, s'appuient sur leurs deux javelots ou tiennent enfoncée dans la terre leur lance solide. » (*VIII*)

[2] « [...] le farouche Ifisdaïas et le fidèle Cutzinas, poussés par une haine réciproque, avaient déjà commencé à en venir aux mains. À la pensée de combattre, leurs cœurs farouches où la jalousie aiguillonnait la colère s'enflammaient d'une haine mutuelle. Le général ordonne à Jean de rétablir l'harmonie entre tous deux, d'apaiser leur colère et d'amener leurs troupes au secours de l'Etat. » (*VI*)

[3] « Si l'amour de Rome a disparu de votre cœur à ce point, voilà avec quels soldats je continuerai désormais la guerre. Cutzinas, notre vaillant et fidèle allié, ses soldats, nos gardes, nos officiers combattront avec moi! Quant à vous, lâches soldats, quittez le camp. Allez ! que Cutzinas vienne établir ici son camp, que notre fidèle Ifisdaias se transporte à la tête de ses troupes, ainsi que Bezina et les soldats agiles de Iaudas, notre serviteur. » » (*VIII*)

Cusina est assisté par les chefs autochtones : Ifisdaias, Iaudas, Bezina… Tout le monde est au service d'un général qui ne se lasse pas de défier les soldats désespérés. Certes, les mercenaires manquent parfois de courage, par opposition à un Jean magnanime et vaillant :

> « Déjà l'armée fidèle des Maures fuyait dans la plaine ; déjà le Laguante triomphait. Putzintulus et avec lui Cutzinas et Geinrith, vaincus, se retiraient. Tout à coup ils aperçoivent les étendards de Jean, qui s'approche, et retrouvant leur ardeur ils tournent promptement le cou flexible des coursiers et reprennent courageusement la lutte. » (*VIII*)

Fidèle, ici, est synonyme de bon mercenaire (serf). Et ce guerrier, qui était plus ardent qu'Achille, apparaît vaincu, mais la simple apparition du grand Jean lui fait retrouver les forces pour résister encore aux assauts maures (les siens).

2.- *LES MECHANTS AUTOCHTONES*

Les patriotes et les résistants sont décrits comme des guerriers perfides. Cette perfidie n'est-elle pas signe de leur courage, résistance et acharnement ? Le poète ne les ménage point, s'attaquant à leur amour de la terre, le nationalisme. À la tête de ces dits méchants autochtones se trouve le chef Antalas. Vis-à-vis de la personne de ce guerrier de Byzacène (Tunisie), dit aguellid des Maures, qui dirige le soulèvement des tribus à la fin du règne vandale, Corippe lui octroie « une place prépondérante dès le début du VIe siècle alors que Procope ne l'évoque que tardivement et sans lui donner une importance particulière avant 544. »[1] Qui développe une vision objective : l'historien nord-africain ou bien l'historien byzantin, auteur de *Guerre vandale* ? Les deux textes vont dans le sens de dénigrer toute aspiration à l'indépendance. C'est pourquoi la relecture de ces chapitres de l'histoire est une nécessité, et avec des œuvres qui inversent la logique simple de résistance, devient vague et imprécise.

La haine de l'auteur envers Antalas est incommensurable dans l'épopée :

> « Tandis que je rappelle le nom de ce tyran néfaste, une douleur plus vive s'élève du fond de mon cœur et me trouble au plus profond de mon être. Mon esprit ému hésite à rappeler le trépas de tant de chefs, les malheurs de ceux qui me sont chers, et les miens propres. » (*IV*)

Le texte maudit la personne du chef amazigh, tout au moins en n'éclairant point le lecteur de ses intentions et de ses projets... Antalas

[1] Yves Modéran, « Corippe et l'occupation byzantine de l'Afrique : pour une nouvelle lecture de la Johannide », p. 195-212, in *Antiquités africaines*, n°22, 1986, p. 197.

n'a pas droit à la parole, autrement dit le lecteur méconnaît les desseins du chef.

Le même géniteur d'Antalas est la source du Mal : « C'est de nos rivages qu'est partie la révolte qui s'est répandue dans tout l'univers. Guenfan est l'auteur funeste de tous nos maux : Guenfan, père du farouche Antalas. » La révolte est universelle, depuis la Perse jusqu'en Afrique, ayant pour cible l'Empire tyrannique… Comment Guenfan et Antalas peuvent-ils engendrer ce mouvement ? En outre, durant l'enfance, précise l'auteur, Antalas était un bébé fatidiquement cruel[1], et

[1] « Antalas est encore en bas âge et ses lèvres cruelles ont à peine touché le sein maternel, qu'à l'instigation de Mégère en fureur une nouvelle se répand, pleine de menaces pour l'avenir. On apprend que Guenfan s'est dirigé vers le temple trompeur d'Ammon ; là, pour connaitre la destinée de son fils impie, il offre, suivant l'usage païen, un horrible sacrifice à Jupiter. Puis, gagnant l'autel funeste d'Apollon, il consulte le trépied et le laurier sacré du dieu. Le sang funèbre des victimes coule sur les autels affreux ; la prêtresse ornée de bandelettes immole, pour connaitre l'avenir, des animaux de toute espèce. Dans les entrailles qu'elle saisit elle observe avec soin et interroge les fibres nombreuses ; puis elle place les chairs sur les flammes qui ne s'éteignent jamais. Alors, farouche et égarée, en proie à une subite fureur, elle s'enfonce elle-même dans les chairs des poignards. Un sang abondant coule de son corps ; elle redouble les blessures et les coups. Ses cheveux se hérissent. Elle bondit et roule des yeux étincelants. Elle s'élance en tournant sur elle-même et son corps se balance d'une façon terrible. Une ardente rougeur couvre son visage animé par le souffle de la divinité. Sa tête et ses cheveux s'agitent en tous sens et s'inclinent alternativement sur chacune de ses épaules. Du fond de sa poitrine sortent des sons rauques ; elle laisse échapper des murmures confus, des mots inarticulés, et des soupirs agitent son sein gonflé. Ainsi Vulcain debout près du brasier qui s'allume, à l'aide du soufflet rassemble habilement le souffle impétueux du vent, et excitant la flamme, il pousse l'air sonore, soulevant dans la fournaise un tourbillon incessant. Alors la prophétesse, dévoilant un avenir plein de crimes, prononce ces paroles impies : Les destins, Guenfan, veulent à la fois la ruine des Vandales et de la Libye et délient les Maures du joug. Lorsque ton fils Antalas aura grandi, la fureur et la haine, armées de leur flambeau funeste, jetteront l'épouvante dans l'univers. Déjà Tisiphone déchaînée agite avec fureur ses serpents entrelacés ; ses cheveux hérissés se sont dressés sur son front ; son visage est souillé de noirs venins, ses yeux et sa langue au triple dard corrompent l'atmosphère ; ses tempes sont couvertes d'un sang affreux. Je vois le sang vandale couler en ruisseaux du haut des monts. Voici que les villes de Libye sont la proie des flammes, voici que l'ennemi pille les peuples épuisés et enferme le fruit de ses rapines. Pourquoi, ô dieux, pourquoi méditer de si terribles bouleversements ! Tout est en proie au désordre. Pourquoi accroître ainsi la puissance des Maures ? Voici que de nouveau ils succombent. Pourquoi en si peu de temps vous attirer la ruine par votre indomptable courage ? Ton fils sera le soutien et la perte de peuples nombreux. Les temps amèneront dans leur cours des fortunes diverses. L'Afrique accablée invoquera le secours de son créateur, du Dieu qu'elle révère et que seuls peuvent connaitre ceux qui en sont dignes. Le souverain puissant de l'empire romain envoie vers nos contrées les forces de l'Orient. Voici que ses flottes jettent la terreur dans l'univers entier. Déjà ton fils indomptable tremble, saisi d'une subite terreur à l'approche des navires ; déjà aussi il supporte le joug avec impatience, il cède au nombre des ennemis, mais il brûle du désir de rompre des liens que son cou refuse de porter, et brisant ses chaînes, voici que de nouveau il recommence la guerre. Les peuples accourent à lui en foule et un simple enfant s'élance à la conquête de l'univers. Mais à quoi sert-il que tant de nations vouées

durant sa formation de jeune homme il fait montre d'une terrible âme maléfique…

La propagation de la peste laisse Antalas découragé au moment d'entreprendre la vengeance de son frère. Il a peur de la contagion. (II) Cela montre son pragmatisme, voire son intelligence à mener le combat. La guerre ne commence qu'après la fin de l'épidémie :

> « Aussitôt que le fléau eut cessé, la guerre s'alluma et le chef pousse au combat ses redoutables bataillons. Il envoie des messagers jusqu'au fond de l'aride Libye, dans ces contrées que le soleil autrefois avait desséchées de ses ardents rayons lorsque Phaéton tomba atteint de la foudre ; il donne ses ordres à ces peuples néfastes et déchaine les malheurs sur nos rivages. Déjà les barbares farouches se répandent dans les contrées de Libye. Partout le soldat ravisseur livré à sa fureur parcourt nos terres, pillant les maisons, les incendiant, promenant la flamme à travers les cités. » (*II*)

Les oppositions (ici *vs* ailleurs, autochtone *vs* étranger, colonisateur *vs* colonisé) sont ignorées par le poète. Les actes de résistance sont pris pour de la violence et de la cruauté. L'historien multiplie étrangement les anecdotes sur la barbarie et la rapine d'Antalas. Par exemple, il écorche un animal et le dévore comme un fauve (*II*), et se réjouit à attaquer les troupes vandales… (*II*)

Quand les Romains proposent une paix « envenimée » aux troupes d'Antalas, sa réponse à l'émissaire est simple :

> « Elle m'est trop bien connue, cette foi romaine que vous venez de violer ! Qu'on n'espère pas désormais tromper Antalas. Il suffit qu'une fois un Arménien l'ait fait. Tu me parles avec artifice de votre amitié pour moi. N'étais-je pas aussi votre ami ? n'ai-je pas souvent combattu avec vous ? n'ai-je pas fait la guerre sous vos ordres ? n'ai-je pas, enfin, Romain, lutté pour vos généraux ? J'en atteste notre nation si fidèle, j'en atteste ton sang, ô mon frère Guarizil, versé par l'ordre d'un chef injuste » (*IV*)

Antalas refuse la paix des Byzantins, en tant que chef amazigh, et il refuse surtout ces tractations absurdes sur l'occupation de son pays et l'asservissement de son peuple…

Néanmoins, lors du combat, Antalas se montre un guerrier lâche. Il dénigre les mercenaires. Et il sait éclairer ses lieutenants à propos de l'ennemi romain :

> « Si tu veux vaincre les Romains, puissant général, écoute attentivement les avis salutaires que tu dois suivre. Ce n'est pas ici

---

déjà au trépas accourent du fond de l'Orient ? A quoi sert à ton fils de s'élever si haut, pour succomber ensuite sur nos terres ? Le voilà qui s'éloigne chargé de dépouilles, et lorsque après une longue absence il revient, c'est pour inonder de notre sang les plaines. » (*I*)

qu'il te faut combattre. Le Romain est encore vaillant, ses défaites loin de l'abattre n'ont fait que l'irriter, il combattra avec furie. Tu ne saurais avec tes soldats supporter l'élan de ces troupes pleines d'ardeur ni l'opposer à la marche des Latins avant que la famine ne les décime. Lève ton camp et fais croire à la fuite. Leur immense armée nous poursuivra dans notre retraite. Tous les champs encore verts vont être foulés par nous. L'ennemi ne trouvera plus rien : il se dispersera ou mourra de faim. Si tu tentes alors de combattre tu vaincras, et la faim et le fer viendront à bout des vaincus. » (*VI*)

Ces tactiques mettent en relief l'intelligence et la perfidie des autochtones quand ils se querellent contre les Romains.

L'autre grand chef autochtone est bien Guntarith. Il est également décrit dans un portrait exécrable :

« Voici que par un nouveau crime, Guntharith, cet homme pervers et méchant, ce traître, ce misérable, cet homme abominable, cet esprit stupide, cet adultère, ce brigand, cet homicide, ce voleur, cet artisan détestable de complots, s'attaque lâchement à l'improviste au gouverneur. Il l'accable par surprise et le trahit malgré ses serments. Insensible au respect que l'on doit à un prince glorieux, il ne craint point de déclarer la guerre et d'usurper le titre de roi. » (*IV*)

L'auteur assombrit ce portrait en vue d'atténuer la colère qu'il a provoquée dans le cœur des Romains. L'énumération des adjectifs péjoratifs traduit ainsi l'intensité de la rancune vis-à-vis du Résistant.

Quelle serait l'explication d'une telle haine ? C'est bien Guntarith qui trahit Solomon :

« Déjà le dernier jour était venu pour notre pays ; déjà la destinée allait achever la ruine de la Libye. Solomon, intrépide et plein de confiance en ses soldats, s'avance eu combattant au milieu des forêts. [...] L'odieux Guntharith jeta le désordre dans nos rangs. À lui seul il fut donné d'anéantir la puissance de Rome. Il ne cédait point à la fortune ou à l'ennemi menaçant, ce n'était point la crainte qui le poussait. Ce fut dans une pensée haineuse qu'il tourna le dos et s'enfuit. À la vue du chef en déroute, l'armée entière le suit et abandonne sur le champ de bataille le général qui continue la lutte autour des retranchements. » (*II*)

L'auteur ne peut pas oublier cette déroute de Byzance. Cela doit expliquer en partie la méfiance de Jean vis-à-vis des alliés autochtones.

Le troisième homme fort est Carcasan, le guerrier des Syrtes. Les chefs rappellent qu'il est l'homme élu des tribus, et qu'ils attendent sa vengeance contre les Occupants. Bruten, l'un des chefs, s'adresse à Carcasan en ces termes :

« Quel sera notre renom parmi les tribus de notre race, si le vaste univers apprend que l'outrage fait à notre nom par la défaite est resté

sans vengeance ? […] Tu es la gloire de notre race, en toi brille le courage, en toi les Maures ont placé leurs plus fermes espérances. » (*V*)

Certes, les louanges sont rapportées dans un ton ironique, mais il y a une part de vérité : l'alliance tribale est solide face à la Reconquête.

En ces temps de défaite, Carcasan sait comment s'adresser à des soldats affligés pour leur inoculer de l'enthousiasme :

> « Soldats indomptables, je n'aurais jamais pensé voir un jour les Maures ainsi abattus. […] C'est une honte et un crime indigne que de renoncer à la lutte après une défaite. Les dieux ne nous ont point abandonnés dans ces plaines en nous refusant tout appui. Telle n'est point la volonté d'Ammon, ni celle de Gurzil, indigné de voir sa divinité outragée. » (*V*)

La croyance en des dieux païens est immense[1]. Ainsi vont obéir les combattants, lui vouer une forte fidélité. Ses paroles sont rapportées par le poète où il montre que les tribus sont indomptables[2].

Face à la peine capitale, ses soldats lui portent la même vénération :

> « Carcasan est le chef vaillant qui nous commande. C'est en ce général que nous avons placé nos plus fermes espérances de domination et ces espérances sont certaines: tels sont en effet les oracles d'Ammon, le dieu qui révèle l'avenir: il a promis aux Maures nos frères la conquête des champs de Byzacène ; Carcasan s'avancera fièrement parmi les peuples de la Libye et rendra la paix au monde. Ces paroles d'Ammon inspirées par Bellone ont poussé de nouveau vers vos contrées d'innombrables tribus, et leur chef s'est senti pris du désir de te combattre. Mais Guenfen a modifié les volontés du héros, il le pousse à différer la bataille et par un conseil profond il le dissuade de combattre. Et ces soldats que tu crois maintenant en fuite, ce n'est pas la crainte qui les pousse et les fait trembler devant ton armée vaincue. C'est pour épuiser votre armée par la famine qu'ils ont simulé la fuite et par cet artifice ils vous préparent de durs labeurs. Garde-toi de croire que nos armées puissent jamais fuir, même si ton prince venait et qu'il épuisât l'univers entier de soldats pour les mener au combat. Maximien n'essaya pas deux fois de lutter contre nous en

---

[1] « Le général ennemi, pensant que les déserts offriront à ses troupes une position solide et sûre, rétablit les images des dieux et ses enseignes, et à la tête de son armée qu'il amène des contrées les plus lointaines, plein d'une ardeur nouvelle il marche au-devant de l'ennemi. […] C'est ainsi que Carcasan vaincu reconstitue son armée qu'il tire des Syrtes sa patrie. » (*V*)

[2] « Carcasan, voyant de loin se former un nuage de poussière, appelle aussitôt à lui ses Nasamons et par ces paroles raffermit leurs cœurs tremblants : « Peuples indomptables, dont le courage éprouvé m'a poussé à attaquer les armées romaines, le jour fameux est venu où Ammon au front orné de cornes vous donnera selon sa promesse cette terre que les destins vous réservent. […] Des divinités puissantes vous protègent ; une victoire assurée vous attend : croyez, soldats, en mes paroles. » » (*V*)

bataille rangée, bien qu'il régnât sur le peuple romain et qu'il visitât en vainqueur, semant partout la guerre, les peuples de l'Afrique. Et puisque Ammon, qui n'a jamais menti, promet par ses oracles le succès à nos armes, penses-tu que le Laguante cède devant tes étendards ou s'enfuie ? Tu le souhaiterais sans doute, chef cruel, mais ta destinée ne le permet pas ainsi. » » (*VI*)

A cause de leur amour indéfectible pour Carcasan, les cinq prisonniers sont pendus.

Le poète fait une description cynique de l'agonie de Carcasan. Il est blessé :

« Le sang qui coule de la blessure ruisselle sur les armes et inonde les vêtements du héros.

Aussitôt, les belliqueux Marmarides, voyant leur chef mort, prennent la fuite en désordre ; déjà, plus aucun soldat n'ose lancer de traits contre les Romains ; les coursiers, que pressent les cavaliers, s'enfuient à toute bride. Le Nasamon ne cherche plus son salut dans ses coups: cavaliers et fantassins, pêle-mêle, s'enfuient à travers les vastes plaines et courent au trépas. » (*VIII*)

Cette mort est la défaite de toutes les tribus. Force est de constater que ce personnage historique aura, fort probablement, la même importance qu'Antalas dans cette épopée.

A partir de ce poème, nous pouvons imaginer dans quelles conditions s'est faite non seulement la Reconquête, mais aussi l'occupation des Musulmans de l'Afrique : L'Afrique du Nord est complètement détruite, et les tribus décimées et démunies. Il y a étouffement d'une Renaissance, et les Romains réussissent à expulser les tribus amazighes vers la non-civilisation[1], à les conditionner davantage par la dépendance.

Cette guerre continue dans ses différents plans d'un même schéma. Et l'Orient et l'Occident se trouvent anoblis et idéalisés par erreur, face à une Afrique du Nord taxée de tous les préjugés possibles puisqu'elle souffre de ne pas avoir une place propre.

---

[1] Yves Modéran, « De Julius Honorius à Corippus : la réapparition des Maures au Maghreb oriental », p. 257-285, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 147[e] année, n° 1, 2003, p. 271.

CONCLUSION :

MÉTAMORPHOSES DE LA LITTERATURE PAÏENNE NORD-AFRICAINE

I

Il faut arracher l'Africain à son identité millénaire sous prétexte qu'il conserve des traditions barbares, héritées d'un paganisme caduc, voilà le propos des Grecs, des Romains et des autres nations conquérantes au moment d'occuper l'Afrique. En plus de l'exploitation économique, c'est de l'assimilation d'une pensée par un autre système qu'il s'agit. Il y a encore tentative à tuer son indépendance, son expression à être ce qu'il est, et par conséquent, se fait la réalisation d'une conviction négative : ne plus se créer ses propres idéaux. Les expressions, les divinités et les traits définitoires, de nature locale, dérangent car ils proviennent de la terre (de la culture locale). Il y a là opposition au vulgaire, à l'étranger… Cette culture et ses manifestations sont alors le produit d'une conquête alternée à une reconquête[1]. Entre conquérir et reconquérir il y a des moments de destruction et de génocide réservés aux autochtones résistants.

A l'instar d'Athènes et de Rome[2], l'Afrique présente une pensée primitive où la culture païenne et la magie prédominent, expliquant les mondes de l'Atlas, d'Ammon et de Gurzil… Ses cultes répètent infiniment la célébration d'une appartenance différente de celle des dits maîtres, d'où la résistance à l'assimilation d'autres dieux – munis d'autres visions du monde. L'identitaire, tout ce qui constitue la différence vis-à-vis de l'Autre, est fondamentalement altérée par les invasions successives. Une fois ces terres occupées et les tribus assimilées, la pensée collective le sera également. Les dieux indigènes, s'ils ne sont pas détruits et profanés, sont oubliés de force pour laisser la place dans la Mémoire aux croyances de l'Olympe d'une part, et de

---

[1] Gabriel Camps, *op.cit* « […] l'histoire de l'Afrique du Nord et du Sahara n'est que l'histoire e conquêtes et de dominations étrangères que les Berbères auraient subies avec plus ou moins de patience. » (p. 28)

[2] Pierre Grimal, *La vie à Rome dans l'Antiquité*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1953.
« Empoisonneuses, magiciennes, astrologues, charlatans de toutes natures, serviteurs tarés de divinités orientales forment le fond sordide et pittoresque de la société romaine sous l'Empire. » (p. 124)

l'autre réduits à la conformité avec les dieux conquérants. Les coutumes et les mythes sont remplacés par ceux de Rome. Cette assimilation se fait progressive : l'Africain, en se déplaçant vers la cité, s'y perd relativement. La plupart des écrivains composent en latin, en grec et en d'autres langues, jamais dans la leur propre. Philosophes, dramaturges, romanciers, poètes, penseurs et grammairiens de l'ici font la gloire des lettres sur l'autre rive, enrichissant la forme, l'expression et le contenu de l'autre culture.

Toujours est-il que le nombre d'écrivains et de philosophes africains, à émerger d'un tel melting-pot, est d'une grande influence sur la Cité, et c'est à chacun de ses penseurs d'exprimer la résistance à l'altérité déformante. C'est bien cette idée qui a remué notre réflexion, et nous avons dépoussiéré l'identitaire à travers des œuvres fort connues, insistant sur des éléments et traits collectifs relevant des marques définitoires de l'amazighité / africanité. Il revient à chacun d'exprimer dans sa particularité l'être africain, différent de Rome ou d'Athènes. Cette forme de se voir « soi-même » ou de se faire voir pour les autres (car on écrit dans la langue des autres) est autant paradoxale que plurielle. La dimension idéologique de l'œuvre produite s'avère conforme à l'*establishment*, et ces œuvres critiques ne sont point préservées par la postérité (l'histoire).

Si l'esclave des Romains, Térence, voyage en maître jusqu'au pays d'Homère pour retrouver l'inspiration, c'est également une quête propre. Il cherche dans l'hellénisme le beau, errant à travers les textes grecs, en leur greffant, explicitement ou implicitement, une manière et une vision africaine. La même démarche est notée chez Apulée[1]. La culture natale n'est point gommée : elle resurgit dans la fiction nuancée, sous forme de réminiscences et de souvenances. Et cette recherche, parfois forçant le texte, met le doigt sur les marques identitaires ou culturelles de telles œuvres écrites dans l'expression étrangère.

En effet, il y a bien des écrivains qui entendent se démarquer de la philosophie grecque, en offrir une autre à l'humanité. Cette déviation, provenant de l'éternelle et caduque Afrique, est naturellement condamnée. Aristippe et son école cyrénaïque, en fondant une autre pensée, différente mais dite déviante / déformante de la tradition socratique, celle qui ne sera jamais transcrite ni évaluée comme digne du

[1] *L'Ane d'or* d'Apulée est non seulement une autre relecture de la civilisation hellénique, mais aussi un effacement voulu du monothéisme conquérant l'Afrique. Aussi est-il un récit authentique des contrées, des petites gens, des cultes, des traditions, des mœurs d'ici… Il est cette initiation à parler de soi-même, d'un être collectif, d'une sorte d'*Odyssée* différemment conçue et écrite. Voyageant à travers Asie, Europe et Afrique, Apulée apparaît comme un maître dans la recherche de la vérité, cachée derrière tant de métamorphoses. Il essayera de s'insurger contre les religions non pour dire son paganisme positif, mais pour s'attacher à ses racines « métaphysiques ».

grade d'une œuvre philosophique, connaissent le silence, l'effacement et l'inexistence éditoriaux. Leurs écrits connaissent un mauvais sort dans la postérité. L'appartenance identitaire n'est-elle pas derrière la non-reconnaissance intellectuelle ?

L'école cyrénaïque, qui demeure une philosophie peu ou prou nord-africaine de la marge socratique, redéfinit l'humain selon des formes d'être et de sentir l'univers environnant.

> « Les Cyrénaïques mirent leur morale en rapport avec la psychologie. – ils regardent la sensation comme étant à la fois le principe du plaisir et de la connaissance. Les sens sont l'unique source de la vérité et le critérium de la certitude. »[1]

Cette nouvelle tradition engendre et nourrit différents courants de pensée de l'époque, notamment l'épicurisme et le scepticisme. Tout ce qui relève du sensualisme est, pour la première fois, abordé philosophiquement, instituant ainsi les bases d'une telle vision. La postérité n'en garde pas, peut-être à cause d'un moralisme excessif. Il nous en est parvenu ce que « l'on raconte », témoignages grecs d'une tradition africaine, l'anecdotique y prédomine.

Si Aristippe de Cyrène est le mal-aimé des philosophes, c'est bien à cause de son émule Platon qui lui disait dans un ton ironique : « O Aristippe, dans tout l'univers il n'y a que toi qui saches faire aussi bonne contenance sous de vieux haillons que sous une magnifique robe de pourpre ! »[2] Il y a déclaration détournée d'une inimitié annoncée contre le philosophe africain, ce qui explique pourquoi la mise en marge systématique des adeptes d'Aristippe, mais surtout l'idée qui pourrait récapituler la nature de la vision hellénique envers la tradition amazighe...

Le principe du plaisir (la passion !) qui illumine les philosophes cyrénaïques, leur inspirant *sensuellement* une vision propre au monde, ne peut fonder, à lui seul, une pensée propre. Qu'est-il de ces écrits sensuels ? Cette école de la marge socratique est oubliée, les philosophes mal-aimés et dits immoralistes primitifs, bien que leurs œuvres remettent en question les certitudes, parlent quand même du bonheur possible. Au regard des Maîtres (romains et grecs) le système de pensée nord-africain se réduit finalement au mot culte et simple de sophiste.

En général, les écrivains nord-africains se positionnent vis-à-vis du romain et du grec en deux positions distinctes. L'aliénation, dans sa double forme d'acceptation et d'imitation est illustrée par l'écrivain Juba II, voyageur-roi assimilé. Et il y a une position mitigée, allant de

---

[1] Guillaume Tiberghien, *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances*, Imprimerie de Th. Lesigne, Bruxelles, 1844, p. 197.

[2] cité dans François de Salignac de la Mothe-Fénelon, *Œuvres de Fénelon*, vol. 3, Firmin Didot, fils et Cie, Libraires, Paris, 1857, p. 297.

l'acceptation de l'altérité et de la prise de conscience de son identité ; cela est bien illustré par Clitomaque de Carthage, prolifique et punique, qui exprime explicitement sa douleur en face d'une Carthage détruite par les Romains…

II

Difficile à saisir, la littérature païenne n'arrive pas à s'affranchir totalement des littératures romaine et grecque, faisant avec elles corps symbolique, révélant des préoccupations autres, celles qui sont propres au sol africain. Elle s'épanouit principalement à Carthage, Cyrène, Alexandrie et Constantine. Qu'est-il des autres cités, de leurs écoles et de leurs bibliothèques ? Les écrivains mineurs (dramaturges, poètes, rhétoriciens et romanciers) sont toujours placés dans la marge de la Cité vu leur appartenance africaine. Qui connaît les chefs d'œuvre de Callimaque de Cyrène, l'anti-Homère africain ? Et Marcus Cornelius Fronton ? Enfin, ce Macrobe qui relit la tradition gréco-latine ? Aux universités nord-africaines de dépoussiérer cette tradition millénaire, pour y voir clair les remous de la pensée autonome. Un tel retour aux sources peut expliquer tant de zones d'ombre de la pensée maghrébine.

Certes, la place de l'Afrique dans les lettres et les sciences de la Cité est non seulement mitigée, mais surtout « médiocre ». Cela est développé systématiquement pour dire combien l'indigène est incapable de créer science et art… Si des géographes, historiens, lexicographes s'intéressent aux trésors « d'antan » des maîtres, ces derniers les jugent superficiels, légers dans leur science, voire dénués de toute créativité. Eratosthène de Cyrène, le premier géographe de l'histoire, ne réussit pas dans sa science. Il est plutôt taxé de « mythographe ». Florus, qui oublie l'histoire de son pays natal, tente en vain de composer l'histoire romaine – et il est connu à la fois comme « relecteur » et inventif de faits historiques. Callimaque de Cyrène explique le monde dans tous ses états. Il ira à la conquête des sources du Nil sans jamais réussir à les fixer. Nonius Marcellus s'intéresse à l'étymologie qu'il corrompt en fin de compte. Macrobe est, à son tour, un lecteur plagiant la tradition gréco-latine…

Bien que ces écrivains autochtones aient presque tous un goût particulier pour la rhétorique et la grammaire, leur écriture est souvent mise dans la case des « mediocritas », autrement d'expression latine (ou latinophone). Maîtrisant mal la langue, Némésien écrit des poèmes dits médiocres pour célébrer la nature... N'est-il pas question de l'imaginaire collectif transcrit derrière cette évaluation négative ?

A propos de Marcus Manilius, Katharina Volk pose une question cruciale sur la langue de sa poésie, valable également pour la thématique de cette littérature marginale :

> « How, then, can we read this poem, make sense of a text 2.000 years old, and understand what is going on in a work of literature written in a long-dead language for people who lived in a world that was quite unlike our own ? »[1]

Et la langue et la culture, mises en fiction, peuvent dire beaucoup de l'héritage local dans son rapport à la civilisation gréco-romaine… La seule explication plausible est bien le background africain.

De ces écrivains païens Terentianus Maurus demeure le moins célèbre bien que sa phrase « Les livres ont leur propre destin » soit une *vérité critique* que les théories actuelles déstructurent encore. Ses écrits dont on garde quelques bribes disent qu'il célèbre poétiquement son paganisme, et son souci des formes d'écriture dit beaucoup de son aliénation gréco-latine.

A son tour, Priscien qui a vécu en des temps troubles, retrace les faits l'époque : les Vandales occupent « facilement » le pays, en apportant tant de changements sociopolitiques en Afrique. À cause de leur religion, l'arianisme, la région connaît l'expropriation, la persécution et l'émigration massive de ceux qui n'embrassent pas la même foi. Il revient à cet écrivain de « dire » l'histoire des autres, nullement celle des siens, ébranlés continûment par diverses croyances.

Quant à Fronton, il révolutionne tôt la pensée humaine dans son rapport aux changements de la réalité : par l'éloge de la variété, par l'idée que le langage peut changer le monde. Peut-être se réfère-t-il au climat de l'époque quand les monothéismes, sous forme de livres sacrés, entendent changer l'homme, et lui proposer une autre variété culturelle et symbolique. Cette œuvre, s'adressant à un prince puis à un empereur, aura toute son importance : Fronton se hisse comme le défenseur du paganisme en général, l'africain et le romain. Le politique naît sous sa plume d'éducateur des princes.

Une vision négative prédomine, en général, dans la pensée nord-africaine. Les textes de Hégésias de Cyrène traduisent ce pessimisme, digne d'un désespéré, d'un aliéné ou d'un colonisé. Le philosophe excelle dans la description négative du monde, l'existence n'est pour lui qu'un amas de maux. Développant le même raisonnement, Théodore de Cyrène nie la raison, et il conteste par conséquent toute mesure universelle. De même, Carnéade, critique des certitudes, remet aussi en question toute chose tenue pour vérité. Annicéris sera une exception : il n'est pas à classer dans l'école grecque. Il ne peut être épicurien comme

[1] Katharina Volk, op. cit., p. 6.

le prétendent des historiens de la philosophie. Selon ses thèses, l'existence n'a pas de fin générale, mais chacune de nos actions fonde une raison particulière d'être.

Enfin, la tradition nord-africaine est fort présente chez les écrivains païens au niveau de la thématique et de la construction de l'imaginaire créant un écart civilisationnel. Elle change de forme, se mettant derrière l'implicite dans des formes positives, apparaissant explicitement comme une aliénation. Que feront les autres écrivains anciens, imbus des thèses chrétiennes vis-à-vis d'une telle tradition culturelle qui outrepasse les mots et les fictions ?

DEUXIÈME PARTIE :

ECRIVAINS CHRETIENS NORD-AFRICAINS

I

En général, le christianisme nord-africain est rarement discuté dans les universités et les instituts de recherche, il est alors mal compris comme expression de l'histoire du Maghreb. Pour beaucoup de gens, il s'agit d'un péché aussi lointain que latent : le Maghrébin oublie, et évite constamment de s'y référer. Il n'est pas à analyser comme un point précis dans une quête monothéiste qui vient de loin pour sauver les âmes pécheresses, mais plutôt comme une expression de la culture.

Que serait-il de la destinée de la tradition païenne quand le christianisme va régner ? Non seulement cette nouvelle religion expulse le paganisme de la vie réelle, mais elle le réduit à l'espace de l'imaginaire « interdit ». Elle revêt des contenus et des formes hétérodoxes. À l'extension politique gréco-romaine se rajoute pour les Imazighen la globalisation chrétienne[1]. Elles vont bouleverser amplement la société, provoquant des ruptures dans la culture ancestrale. Par conséquent, la tradition locale connaît diverses phases en contact avec les armées et les colons de l'Empire, et se trouve progressivement affaiblie dans son rapport à l'idéologie dominante et étrangère. Cette mécanique de l'expression propre avortée face à l'intrusion forte de l'altérité est toujours vivante.

Le substrat propre est majoritaire en temps des Phéniciens, des Romains, des Vandales et des autres conquérants. Ces éléments étrangers ne font qu'enrichir la culture nord-africaine, mais sans aucune incidence cruciale sur la tradition autochtone. L'avènement des religions ébranle fortement les traditions, les mœurs et la vision du monde des éternels païens pour produire des schismes et des hérésies, et l'arrivée des colons et des missionnaires en quête de fortunes et de biens va allumer guerres et assurer génocides au nom du Tout-Puissant…

La christianisation, dit-on, se fait plus facile, comme c'est naturel, au sein des familles aisées qui maîtrisent la latinité, et qui ont des enfants à

[1] Saint Augustin écrit : « Chez nous, il y a encore de nombreuses peuplades barbares, parmi lesquelles on va chercher des esclaves pour les colons romains. Depuis quelques années quelques-unes de ces peuplades se sont soumises au gouvernement, et sont conduites par des magistrats chrétiens. » (p. 263) (cité dans A. Bost, *Histoire générale de l'établissement du christianisme*, vol. 1, d'après l'allemand de C.G. Blumhardt, Imprimerie-Librairie Marc Aurèle Frères, Valence, 1838).

l'« école », et ces Imazighen peuvent alors découvrir, lire *la Bible*[1] et s'acclimater à l'orthodoxie. Cette double 'conversion' a des portées politiques sur les générations de l'époque : une fois romanisés, les Imazighen, par un processus complexe où *la Bible* et l'Empire s'entremêlent, commencent à défendre le christianisme[2]. Des auteurs africains chrétiens, ébranlés dans leurs croyances, éduqués dans la culture écrite des conquérants, commencent à exceller dans l'apologie de cette religion dans leurs œuvres et discours. « Dans l'état de la documentation positive, c'est en Afrique qu'apparaît, avec la littérature chrétienne latine, la première Bible en latin. »[3] Ces écrivains chrétiens de second plan prennent les traditions séculaires pour des futilités, les reniant en bloc, et en s'en écartant espèrent recevoir tous les honneurs auprès de l'Eglise.

Comment ces écrivains, panégyristes autant de la magnanimité romaine que de la grandeur de l'Eglise, vont-ils alors traduire leur être collectif sur les deux rives dans cette littérature latine ? est la question nodale de cette deuxième partie de notre travail. Comment vont-ils expliquer la réduction de la pluralité des dieux au simple monothéisme ? D'autre part, quelles allusions font les écrivains païens tardifs au christianisme ? Leurs œuvres sont à découvir à partir de cette haine de soi si présente dans la création.

C'est au milieu du IIe siècle que le christianisme resurgit comme force inébranlable en Afrique du Nord, capable de détruire le paganisme local : les dieux païens, l'adoration des astres, les offrandes au soleil, les temples, les oracles... La pensée chrétienne s'avère une véritable expérience de l'aliénation, impliquant l'annulation de la tradition indigène, nous avons par conséquent la reformulation de la culture en général. Pour ces premiers chrétiens, les païens sont vus autrement – placés dans le statut de coupables : éternellement souillés par le péché ; et leur rachat s'avère difficile, voire impossible. Leur conversion est le seul salut. Le profane s'oppose alors au nouveau « sacré », au céleste (antonyme du terrestre, de l'identitaire). La 'religiosité' païenne se révèle

---

[1] *Ibid.,* « La langue latine avait supplanté en grande partie, non-seulement les langues indigènes, mais aussi la grecque, et répandu par-là dans toutes ces contrées une communauté de langage qui ne pouvait manquer d'être favorable aux hérauts du salut » (p. 261).

[2] Christine Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, tome 4, 2[e] édition, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1961.

« En faisant du latin sa langue officielle et en parvenant à un compromis avec la tradition profane, l'Eglise d'Occident créait une situation qui eut très tôt des conséquences importantes, car elle inaugura une nouvelle phase de diffusion du latin » (p. 57).

[3] Jean Gribomont, « Les plus anciennes traductions latines », p. 43-66, in Jacques Fontaine, Charles Pietri, *Le Monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985, p.47.

grandissime : il y a production d'une multitude d'épitaphes et de stèles sur les tombes ; les cultes agraires sont innombrables ; les files du clergé augmentent ; les temples se multiplient ; les lectures bibliques sont incessantes…

Bien que la « monothéisation » des Africains, autrement dit la conversion du polythéisme au monothéisme, se fasse par la mécanique de la violence et de la terreur, la résistance à l'aliénation se manifeste chez quelques personnes. Dans ce choc culturel violent il y a des Imazighen qui sont attirés par la nouveauté céleste, assoiffés de renouveau, notamment dans les villes. Chez d'autres, l'adoration de différents dieux est la religion qui prédomine dans la pensée africaine, tantôt dans sa forme primaire, tantôt dans une forme hybride (en communion avec la nouvelle foi). Ce changement de la pluralité vers l'unicité engendre la reformulation de la culture locale, et traduit par extension un ébranlement de l'identité symbolique.

Quelles formes religieuses prévalent-elles durant ces premiers siècles[1]? Le polythéisme est prédominant, à chaque tribu appartient un dieu puissant soutenu par d'autres divinités. Il n'y avait pas de dieu unique, ni de religion officielle et institutionnalisée. Cette religiosité traduit l'état de la culture autochtone qui recherche à se protéger de la présence étrangère et maléfique… Des dieux puniques arrivent, des divinités latines s'installent, et il revient aux dieux autochtones de résister à cette intrusion symbolico-magique. Tant de divinités ont traversé l'espace nord-africain pour y créer une confusion de croyances et de festivités. Les dieux étrangers bousculent les autochtones, comme Ammon, afin de les substituer…

II

Horizontalement, le littoral méditerranéen est bien peuplé. Il connaît la construction de nombreux centres urbains, en plus des vieilles cités. La présence romaine est forte en milieu urbain[2]. L'intérieur est agricole : les céréales, les olives et le bétail. Le sud désertique est fréquenté par les

---

[1] Sous l'Empire, la religion « orientale » (culte d'Isis et d'Osiris), eut une grande influence sur les croyances des romains jusqu'à l'avènement du christianisme.

[2] Claudio Moreschini & Enrico Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, vol. 1 (De Paul à l'ère de Constantin), Labor et Fides, Genève, 2000.

« La côte septentrionale de l'Afrique, de Leptis Magna en Libye jusqu'à la Mauritanie, est, du IIe au IVe siècle, l'expression la plus évidente du mode de vivre romain, qui se manifeste dans la construction de villas, de thermes, de basiliques et d'amphithéâtres. Il est donc moins convaincant, à notre avis, de suivre ceux qui pensent que le christianisme est arrivé d'Orient en Afrique sans l'intermédiaire romain, et que l'idée de la dérivation de l'Eglise de Carthage de celle de Rome est une reconstruction de Tertullien mais ne correspond pas à la réalité. » (p. 384)

tribus nomades. Comment ces trois régions géographiques vont-elles réagir au phénomène nouveau qu'est l'avènement du christianisme ? Les nomades du Sahara et les paysans des hautes plaines obéissent rarement aux ordres des troupes romaines, ils résistent aux dieux conquérants (profanes et païens). Ce sont bien ces couches sociales qui reçoivent facilement les enseignements du Christ. Le christianisme trouve en Afrique des prosélytes fervents, mais ennemis, en même temps, de la romanité. Cette foi avance l'égalité entre hommes, et les investit de fraternité. L'esclave, l'affranchi ou l'Africain tout court est alors un homme, et un individu égal au Romain. Par extension, l'empereur romain n'est point un dieu sur terre, non plus les patriciens et les militaires ne sont des seigneurs pour les autochtones…

Les premières traces du christianisme sont difficiles à repérer. Peut-être la présence évangélique a-t-elle eu lieu au 1er siècle, cependant il n'y a pas de marques palpables. D'ailleurs, les historiens posent une question récurrente : « D'où sont venus les premiers évangélistes ? Les auteurs divergent à ce sujet : Rome ou l'Orient ? »[1] A. Bost essaie de répondre à une telle question.

> « Il paraît, d'après Eusèbe, que l'évangile de Christ fut d'abord apporté en Egypte, dès les temps apostoliques, soit de Rome, à causes des rapports de cette ville avec tout l'empire, soit de l'Asie mineure, à cause de son voisinage. Mais, il ne paraît pas que ce soit l'Egypte qui ait ensuite propagé l'évangile plus loin : car tandis qu'on trouve, à la fin du second siècle, une nombreuse population chrétienne dans l'Afrique proconsulaire, la province de Tripoli, au contraire, qui était située entre cette dernière et l'Egypte, ne présente que fort peu de conversions. Cette circonstance, jointe à plusieurs autres indices, nous ferait supposer que c'est directement depuis l'Italie que l'évangile continua d'être apporté à ces contrées. »[2]

De toute façon, la dépendance locale de l'Autre est bien ancrée dans l'histoire, et cette confusion d'origine ou de localisation est inhérente à l'être amazigh et à son identité comme une damnation.

Par ailleurs, que dire de l'anecdote de Simon de Cyrène qui a pitié de Jésus souffrant sous le poids de la croix[3] ? Quel espace partagent ces

---

[1] D. Arnauld, op. cit., p. 60.

[2] A. Bost, op. cit., p. 264.

[3] Simon de Cyrène est obligé d'aider Jésus à porter sa croix. Les passages qui attestent une telle histoire sont :

– « En sortant, ils trouvèrent un homme de Cyrène du nom de Simon, et le requirent pour porter sa croix. » (Matthieu 27. 32)

– « Ils requièrent pour prendre sa croix un passant qui revenait des champs, Simon de Cyrène, le père d'Alexandre et de Rufus. » (Marc 15. 21)

– « Comme ils l'emmenaient, ils mirent la main sur un certain Simon de Cyrène qui revenait des champs, et le chargèrent de la croix pour la porter derrière Jésus. » (Luc 23. 26)

nouvelles manifestations avec le local ? Est-il question du christianisme primitif ou bien primaire ? De quelles formes s'investissent ces premières inscriptions chrétiennes ?

L'opposition à l'implantation et à la propagation des religions en Afrique est peu analysée : on se contente de noter l'ouverture et l'acceptation populaires. Les historiens sont souvent du côté des conquérants, qualifiant la christianisation d'instantanée et de naturelle. Les religions païennes (locales) qui encadrent symboliquement le peuple, trouvent logiquement dans la foi importée un sérieux rival.

> « Le christianisme, à son début, rencontra une légitime suspicion : ne prêchait-il pas, lui aussi, une doctrine de la vie éternelle, des pratiques de renoncement et d'abstinence, et la venue terrible d'un Messie devant qui s'effondreraient les Empires ? Les mêmes croyances, éparses, animaient trop de sectes diverses pour que l'on ne fût pas tenté de le confondre avec elle. »[1]

Si durant les deux premiers siècles, des familles aisées et cultivées méprisent relativement la religion chrétienne, au troisième siècle, la diffusion de la nouvelle foi envahit le cœur de ces mêmes classes, en leur fournissant une nouvelle conscience de leur africanité, embrassant un christianisme typiquement nord-africain. La conjoncture politique favorise cette propagation : à Rome arrivent au pouvoir des empereurs militaires après les Antonins, qui sont d'origine modeste. Ces gouvernements impériaux accusent le christianisme dans les pays barbares de magie noire, de mœurs suspectes et de crimes acerbes. La persécution contre les Chrétiens sera grande sur les terres nord-africaines, elle fera alors un point d'attraction symbolique – résistance à l'Occupant.

Dans cette même visée s'instaure une pensée amazighe autour de la question religieuse. Cyprien prend Tertullien pour maître, bien que ce dernier fonde l'Eglise protestataire. Les deux écrivains croient quand même à l'influence positive d'une telle oppression impériale : le nombre des pratiquants croît considérablement en tant que forme de résistance à la romanité païenne. Ensuite, les campagnes de persécution et de pacification religieuse commencent à s'alterner politiquement dans ce bout de monde ; d'une telle agitation le christianisme sortira réconforté dans l'âme des Imazighen.

Simon de Cyrène est alors le premier saint chrétien noir ; et ses fils Alexandre et Rufus deviennent des missionnaires pour la cause du christianisme. Il y a bien une anecdote qui prétend que Simon de Cyrène, en aidant Jésus à soulever la croix, a été par le pouvoir divin substitué à Jésus. La personne crucifiée est alors Simon, et non Jésus qui a pu se sauver dans la foule avant d'être emporté auprès de Dieu.

[1] Pierre Grimal, *La vie à Rome dans l'Antiquité*, op.cit., p. 124.

Le christianisme sauve le peuple de la déperdition et de la damnation. Devant la peste qui ravage l'Egypte, et l'Afrique commençant à souffrir du fléau à partir de 249, et les Goths et les Sassanides qui menacent les frontières de l'Empire, Cyprien interpelle les Africains à embrasser la foi (pour se protéger des maux). Cela est clair chez Cyprien, dans son *De la Mortalité*. En outre, le peuple demandera qu'on jette l'évêque carthaginois aux lions en l'incriminant de la magie noire. Les chefs romains accusent les Chrétiens d'avoir provoqué la colère divine, c'est pourquoi l'empereur Gallus (251-253) va mener une persécution sauvage contre les Chrétiens de l'Empire. Les croyants sont effectivement exilés, pendus, livrés aux bêtes sauvages, lapidés dans les rues, crucifiés, brûlés…

III

Le christianisme arrive-t-il avec plus de facilité de Rome ou d'Orient en Afrique du Nord[1]? En général, Tamazgha demeure le carrefour des religions et des hérésies, là où tous les échanges sont permis[2]. La

[1] J. Patout Jr. Burns, *Cyprian the Bishop*, Routledge, 2002.
"Though the Catholic communion in Africa was in the minority, it enjoyed communion with the universal Christian church and thus could claim continuity with the apostolic foundations throughout the empire. The Catholics had the support of the imperial government and were preferred to the Donatists and the traditional polytheists. Catholic bishops, for example, were civil magistrates and had access to various forms of imperial assistance and support." (p. 169)

[2] Cyprien écrit à Corneille : « le lendemain Nicéphorus survint avec vos lettres. Grâce à elles, nous avons appris nous-même, […] qu'Évaristus, d'évêque qu'il était auparavant, n'était même plus demeuré simple fidèle ; qu'éloigné de son siège et de son peuple, et sorti de l'Église du Christ, il erre au loin en d'autres provinces, et qu'ayant fait personnellement naufrage dans la foi, il cherche à provoquer autour de lui des naufrages semblables ; que Nicostratus aussi, ayant perdu son saint office de diacre, après avoir soustrait par un larcin sacrilège l'argent de l'Église, et refusé de rendre les dépôts des veuves et des orphelins, n'a pas tant cherché à venir en Afrique, qu'à fuir de Rome, épouvanté de ses rapines et de ses crimes infâmes. Et maintenant, loin de l'Église qu'il a désertée et qu'il fuit, comme si changer de pays c'était changer soi-même, il se vante encore et se proclame confesseur, alors qu'on ne peut être appelé ni être confesseur du Christ, du moment qu'on a renié l'Église du Christ. […] C'est le même Novatus qui chez nous alluma d'abord l'incendie de la discorde ; qui sépara ici certains de nos frères de l'évêque ; qui, en pleine persécution, devint lui-même parmi nous, pour ébranler les âmes des frères, comme une seconde persécution. C'est lui encore qui, par esprit d'opposition et de cabale, a fait, sans ma permission et à mon insu, un diacre de Felicissimus, son satellite ; puis, passant à Rome, avec le souffle de tempête qu'il porte avec lui, il a provoqué chez vous des troubles de même espèce et aussi graves, détachant violemment du clergé une partie du peuple fidèle, et dans une fraternité où régnait l'union et l'amour réciproque, rompant le lien de la concorde. Naturellement, comme Rome en raison de son importance le doit emporter sur Carthage, il y a commis des méfaits plus importants et plus graves. Ici il avait fait un diacre contre l'Église : là-bas, c'est un évêque qu'il a

résistance au christianisme est, en fait, grande : la nouvelle religion se démarque des autres religions venues de Rome, de la Grèce, de l'Egypte, de l'Orient et de l'Asie par son opposition ouverte et active aux cultes et dieux locaux. Le culte du Christ entend déchirer la structure des tribus et de la société nord-africaine. On déduit des textes de Cyprien cette opposition où on voit les évêques de Carthage, à l'instar des proconsuls romains, apparaître strictement dépendants de Rome. Cela ne veut point dire que les relations religieuses africaines avec les autres parties de la Méditerranée sont moins importantes, notamment le rapport avec la péninsule ibérique et l'Orient. Ces derniers rapports demeurent fraternels pour des raisons politiques et religieuses, face à une Rome omnipotente et omniprésente...

Avec l'avènement de la nouvelle religion au II[e] siècle, les Imazighen se trouvent opposés aux trois choix d'être : se romaniser, se christianiser ou bien rester fidèle à leur culture. Ce triple choix semble les persécuter toujours : être soi, être un autre ou un autre dédoublé… L'altérité réfute évidemment l'autoréférentialité. Ainsi, la romanisation et la christianisation de l'Afrique connaissent des rapports conflictuels sur des terres étrangères. Qu'est-il donc de la réaction des tribus et des intellectuels acculturés à ces deux processus ?

Nous avons plusieurs exemples de la conversion des Africains au christianisme :

* Nous référons à l'histoire de Trofime :

> « […] notre frère a tenu compte de ce qu'imposaient les circonstances pour ramener nos frères séparés. Une grande partie du peuple fidèle s'était éloignée avec Trofime. Or, Trofime revenait à l'Église, il donnait satisfaction ; il avouait, en demandant pardon, son erreur passée ; il satisfaisait encore et montrait une humilité parfaite en ramenant à l'Église les frères qu'il en avait séparés. Aussi a-t-on écouté ses prières, et l'Église a reçu non pas tant Trofime lui-même qu'un très grand nombre de frères qui étaient avec Trofime et qui n'auraient point repris le chemin de l'Église, si Trofime n'avait été avec eux.. […] Trofime d'ailleurs n'a été admis à notre communion qu'à titre laïc, et non pas, quoi qu'aient pu vous en dire des écrits malveillants, avec la dignité épiscopale. » (Lettre 55)

–Un deuxième exemple de conversion relative aux lapsi rapporte leurs différents supplices essuyés :

---

fait. […] Les pupilles dépouillées, les veuves volées, les dépôts même de l'Église niés, réclament le châtiment que nous voyons dans ses fureurs. Il a laissé son père mourir de faim dans son quartier, et ensuite il ne lui a même point donné la sépulture. Il a frappé du talon sa femme au ventre, et lui a fait délivrer son fruit avant l'heure, causant ainsi un avortement parricide. Et il ose maintenant condamner les mains de ceux qui sacrifient, alors que ses pieds sont plus criminels puisqu'il s'en est servi pour tuer le fils qui allait lui naître ! » (Lettre 52)

« La gravité des circonstances nous fait un devoir de ne pas donner à la légère la paix aux lapsi. Mais il me semble utile de vous écrire à propos de ceux qui, après avoir sacrifié, ont été soumis à une seconde épreuve et se sont vu exiler. Ils me semblent avoir effacé leur première faute, en abandonnant leurs biens et leurs demeures pour suivre le Christ en pénitents. Ainsi Félix, qui faisait le service de la communauté des prêtres sous Decimus, et qui était mon voisin de captivité (je connais donc particulièrement le dit Félix) et Victoria, sa femme, et Lucius, pour être restés fidèles, ont été exilés et ont dû abandonner leurs biens qui ont été confisqués. De plus, au cours de la persécution, agissant de même, une femme, du nom de Bona, avait été entraînée par son mari à l'endroit où l'on sacrifiait. Ayant conscience de n'avoir pas commis de faute (on l'avait tenue par la main, et on avait sacrifié pour elle), elle protestait en criant : « Ce n'est pas moi qui l'ai fait, c'est vous qui l'avez fait. » Elle a donc, elle aussi, été exilée. Ils me demandent tous ensemble la paix : « Nous avons, disent-ils, recouvré la foi que nous avions perdue, nous avons fait pénitence et publiquement confesse le Christ. » Il me semble bien qu'ils doivent recevoir la paix : mais j'ai voulu vous consulter, et je les ai remis jusque-là, de peur de paraître agir avec une présomption inconsidérée. » (Lettre 23)

En plus d'être un choc à la tradition, cette implantation signifie un nouveau culte, et les temples à construire apportent déchirements sociaux et politiques. Des tribus embrassent le christianisme, et d'autres s'accrochent aux cultes païens. Il existerait même d'autres groupes qui vont marier monothéisme et paganisme dans leur exercice confessionnel. Le système confédéral des tribus se trouve amplement altéré dans sa structuration primaire à cause de ces hommages symboliques tellement disparates.

Attaché à ses dieux et coutumes, le peuple nord-africain est sans doute hostile à la christianisation et au paganisme impérial (romain). De même, le culte officiel impérial est vu d'un mauvais œil : il dicte un rituel aux autochtones comme le fait de sacrifier un animal ou brûler de l'encens devant la statue de l'empereur (déifié). Dans les villes, les réfractaires nord-africains, souvent des pieux intégristes, sont emprisonnés ou exilés, et leurs propriétés confisquées. Et si le culte romain païen est accepté par les Africains, ils seront alors considérés des lapsi par l'Eglise[1]. L'Amazigh est mis entre deux choix inconciliables. En optant pour un parti, il est condamné par l'autre parti : entre l'Empire et l'Eglise. Ainsi apparaît la double impasse pour les Africains dans leur

[1] A Carthage, il y a non seulement des lapsi parmi les simples fidèles mais parmi les clercs et les évêques. Ainsi les controverses naissent-elles autour de la question complexe, si forte parmi les Imazighen : faut-il accepter le retour des repentis dans le sein de l'Eglise ?

manière d'être : cette situation persiste, changeant de forme et de contenu, en l'absence de fixation d'une confession propre.

L'Église d'Afrique, engagée, austère et sans vision claire, tend à éloigner tout Africain qui quête le renouveau ou des spécificités aux cérémonies chrétiennes (adorations, exercices spirituelles), en l'accusant d'hérésie ou d'attachement aux pratiques païennes et à la magie. Sur le plan de l'éducation religieuse, les Africains rénovent également le quotidien du prêtre chrétien[1], imposant une conduite idéale intégriste. Le clergé est étroitement contrôlé dans son office : il mène une vie comune selon une hiérarchie stricte, en plus du célibat et de l'ascétisme…

En général, l'Eglise se compromet avec la société dans le but de propager les enseignements bibliques. Les institutions de charité – qui s'occupent des orphelins, des veuves, des vagabonds et des pauvres – distribuent le pain et les vêtements et leur offrent asile et soins. La solidarité, déjà bien ancrée dans la société autochtone, trouve encore un autre espace de motivation par la religion. N'y avait-il pas là un point de confusion aux fidèles qui pensent de moins en moins à revenir au culte de leurs aïeux ? La cohésion entre fidèles est manifeste devant les menaces physiques et symboliques des païens et des colons. Pauvres et riches s'entraident, en premier lieu viennent les orphelins, les fidèles incarcérés, les infirmes et les veuves. Les hommages rendus au Christ seront décuplés par les nantis. La société africaine évolue différemment par son contact avec l'Eglise, avec le temple qui a tout son poids à partir de la seconde moitié du IIIe siècle.

IV

Le christianisme primitif africain naît sur les rives méditerranéennes sous l'influence de Rome et de l'Orient. Ni la Maurétanie, ni la Numidie, ni l'Afrique proconsulaire ne peuvent être épargnées aux premiers siècles de la christianisation. L'histoire garde encore les Eglises de Carthage, d'Hippone comme étant de grands temples. Carthage connaît trois grands pères de l'Eglise : saint Augustin, Tertullien et saint Cyprien. L'Eglise africaine est influente en dehors de ses frontières

[1] D. Arnauld, op. cit., « Le monachisme nord-africain a ceci de particulier qu'il se développe autour des évêques. S. Augustin semble avoir été celui qui a introduit cette forme en Afrique. Tout d'abord comme simple laïc à Thagaste (385), puis comme prêtre à Hippone (388) et finalement comme évêque (391), il s'entoure d'amis qui désirent vivre une vie de prière, de pauvreté et d'études. À Hippone, il « imposera » ce style à son clergé. » (p. 153)

géographiques, notamment sur l'Ibérie durant des siècles (notamment l'époque vandale).[1]

L'Eglise d'Afrique, dépendante plus ou moins de Rome, a pour centre Carthage. Elle gère le christianisme qui s'exporte vers la Numidie et la Maurétanie. Le paganisme décroît géographiquement, et l'homme revoit son rapport aux divinités. Ce qui change est palpable au niveau du rapport homme-dieu: plus on s'approche de Dieu, plus on s'éloigne de l'être dans ses premières manifestations. Plus on aime Dieu, plus on méprise l'homme païen. Cela est dû, fort probablement, à l'emplacement géographique de cette spiritualité qui ne perd rien de son état d'exogène, et subséquemment de sa spatialité. Le peuple garde généralement une foi naïve, se confondant avec des croyances locales, et nourrit un antijudaïsme manifeste. Il y a bien un bon nombre d'Africains qui partent annuellement en pèlerinage à Jérusalem pour retrouver les origines pures. Ces pèlerinages éveillent les soupçons des autorités impériales. De plus en plus tragique, le martyre africain s'avère une imitation du modèle (Christ), parfois il va y exceller (surpasser). Les décapitions sont multiples parmi les fidèles amazighs. Cette position est également idéologique, les infinis massacres impériaux sont contre ceux qui remettent en question la présence romaine.

La dépendance christique entre Rome et l'Afrique se métamorphose en résistance : le christianisme romain va résister à l'influence néo-chrétienne de l'Afrique. L'Église d'Afrique critique l'Église de Rome, lui rappelant la foi indiscutable qu'est le christianisme. Les Chrétiens romains se méfient des nouveaux chrétiens, voyant en eux des rivaux. Cette méfiance nourrit l'antagonisme entre eux, et l'échange d'influence devient un indice pour mesurer la force de chacun.

Notons que Carthage, cité des lumières pour les Imazighen, a deux rivales en Méditerranée : Rome et Alexandrie. Cette rivalité, qui remodèle le rituel nord-africain, passe souvent sous silence chez les historiens.

> « En tout cas la tradition locale punique, qui est pourtant attestée, ne paraît pas prépondérante, et il semble d'autant moins justifié de ramener à un antagonisme radical entre civilisation punique et civilisation romaine les sujets de litige qu'émergent chez les auteurs chrétiens du IIIe siècle – comme si la polémique que Tertullien et

---

[1] Roger Collins, *Early medieval Spain: unity in diversity, 400-1000*, New studies in Medieval History, St Martin's Press, 2 édition, New York, 1995.

"The writings of other Africans also featured in the library at Seville. Amongst others, Possidius, the biographer of Augustine and author of a collection of homilies, the Christian poet Verecundus, the deacon Ferrandus, disciple and biographer of Fulgentius, Victor of Tunnuna, the chronicler, and Facundus of Hermiane, the leading opponent of the religious policies of the Emperor Justinian, were represented." (p. 59)

Cyprien soulèvent face à la Rome païenne était due à leur origine africaine. »[1]

Comment expliquer les changements socioculturels d'une telle rivalité ? Est-ce par la survie vigoureuse du paganisme africain, notamment des enseignements d'Ammon ? C'est bien en Afrique du Nord que le paganisme et le christianisme connaissent leur grande bataille physique et intellectuelle, probablement plus qu'en toute autre contrée. Les Institutions, de création étrangère, se savent menacées : elles développent soit l'acceptation de l'Empire, soit l'acceptation d'une Métaphysique autre que la propre. Cette opposition connaît des formes différentes, où le refus de l'étranger apparaît implicite. Cirta et Carthage *'s'opposent'* ensemble à Rome comme force impériale et païenne dans un premier moment ; ensuite les Africains, de par le génie de leur Eglise qui marie le propre et le chrétien 'abstrait', assurent la victoire à Jésus sur la tradition païenne romaine, tout en l'assimilant comme un autre développement de leur tradition. C'est Cirta, grande cité, qui est la plus connue pour ses querelles entre défenseurs et adversaires du christianisme protéiforme, difficile à identifier par les Colons.

A travers les premiers siècles, les affaires religieuses sont importantes en Afrique du Nord. En 256, si en Europe les sièges épiscopaux sont rares, on dénombre en Afrique du Nord plus de cent évêchés. Ce n'est qu'en 314 (concile d'Arles) qu'en Gaule on atteint le nombre de 16 évêchés. Gaston Boissier écrit à ce propos :

« Nulle part ailleurs les questions religieuses ne se discutaient avec plus de passion. Il y restait des païens obstinés, qui ne perdaient pas courage, et osaient quelquefois en venir aux mains avec leurs ennemis. Ils avaient accueilli avec des cris de fureur la nouvelle de la catastrophe de Rome, qu'ils regardaient toujours comme la métropole de leur culte proscrit. »[2]

Tertullien est fier de l'augmentation inouïe du nombre des fidèles, et défie même le proconsul Scapula au moment de mener des persécutions contre les Chrétiens.

Certes, c'est grâce à l'Afrique que l'Eglise retrouve une nouvelle vitalité sur tous les plans. Si les milieux dirigeants sont fortement helléniques, les Africains manifestent une prédilection pour le latin :

« [...] il semble sérieusement établi que l'usage courant du latin dans l'Eglise vienne d'Afrique du Nord. En effet, Rome est encore très hellénisée lorsque les *actes des martyrs de Scillium* sont rédigés en latin. Ce sont les premiers documents latins chrétiens que nous

[1] Claudio Moreschini & Enrico Norelli, op. cit., p. 384.
[2] Gaston Boissier, *La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle,* tome 2, Elibron Classics, Adamant Media Corporation Editeur, 2001, p. 356.

possédions. D'autre part, les premières traductions latines de *la Bible* paraissent bien être d'origine nord-africaine. »[1]

Lactance compose dans un latin parfait, lui valant le titre de « Cicéron chrétien ». En substance, tout ce qui relève de la latinité chrétienne y trouve de bonnes conditions. Les écrits bibliques sont alors en vogue, enclenchant de nombreux traité religieux. À juste titre, *Actes de la Passion des Scillitains*, écrit dans une langue mariant le latin et le grec[2], est le plus vieux document de l'hagiographie africaine. Le contenu est remanié infiniment, à travers les siècles, dans le but de mettre en exergue le sacrifice pour la foi. Il s'agit d'un jugement devant le tribunal du proconsul d'Afrique Vigellius Saturninus le 17 juillet 180, à Carthage, narrant le sacrifice de douze chrétiens (7 hommes et 5 femmes) du village de Scillium, en Proconsulaire : Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Januaria, Generosa, Vestia, Donata et Secunda. Speratus, porte-parole du groupe, débat longuement avec le gouverneur. Le proconsul leur propose le pardon s'ils renient leur foi. À leur refus, ils sont décapités[3]. S'ensuivent d'autres martyrs brûlés, livrés aux lions, lapidés, déchiquetés par le fer, crucifiés…

Enfin, pour tout auteur chrétien, l'humanité est condamnée à souffrir à cause du péché originel, et seul Dieu par sa grâce, peut sauver l'homme en guérissant sa nature viciée. L'homme est doté d'une liberté dérisoire qui l'égare, seule sa volonté dans le Bien par la grâce divine, peut l'affranchir. Néanmoins, la charité est non valable pour les impies. Un autre trait d'intégriste chez ce non-romain christianisé.

V

Dans les œuvres des auteurs chrétiens africains, il y a une quête à fonder la vérité qui apaise l'âme, comme s'il s'agissait d'une éternelle faute, loin de leur tradition. Qu'advient-il donc des structures de résistance ? L'alliance des tribus fait peur à Rome ou à tout autre occupant de l'Afrique, mais elle se réalise en de grandes batailles contre le Romain et ses alliés. Pour les empereurs de Rome, maîtres de

---

[1] Vincent Serralda & André Huard, op. cit., p. 34.

[2] Christine Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, 2e édition, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1961.

« […] les documents chrétiens les plus anciens de l'Afrique du Nord, comme les *Acta martyrum Scillitanorum* ou *la Passio Felicitatis et Pertpetuae*, sont rédigés originairement en latin. Mais le latin des chrétiens de l'Afrique du Nord est tellement saturé d'éléments grecs qu'il faut supposer non seulement une prédication grecque, mais une première phase grecque de l'Eglise de l'Afrique du Nord. » (p. 53)

[3] Voir Paul Monceaux, *La vraie Légende dorée*, éditions Payot, Paris, 1928.

l'Afrique, la romanisation, tout du moins dans la partie orientale de l'Afrique romaine, n'est pas en danger et peut continuer à se développer en dépit de quelques poches de résistance après la défaite de Massinissa. L'Empire fera face à un nouvel adversaire, cette fois endogène, importé de la capitale : le christianisme. L'édit promulgué dès 249 qui oblige les chrétiens à prier pour le salut de l'empereur, à procéder à des sacrifices en son honneur (sacrifier un animal devant sa statue), à des dons (brûler de l'encens à sa mémoire) ou des libations de vin. Pour remédier à cette conjoncture défavorable, la IIIe légion d'Auguste, reconstituée entre 253 et 258, mène des campagnes contre la christianisation, et en conséquence provoque un regain de résistance, désorganisée (dite de brigandage et d'instabilité) dans les colonies. C'est bien l'interprétation africaine du christianisme qui dérange l'Empire. Elle serait une autre attaque, analogue à celle des barbares sur le continent, qui pourrait faire vaciller à tout moment les piliers de l'Etat.

Sous la menace, les Africains convertis choisissent l'apostasie. Mais quand la persécution n'est pas intense, les apostats reviennent à l'Eglise pour la réintégrer. Certes, ils sont nombreux à chercher le certificat de sacrifice. Les clercs, voire des évêques, qui ont demandé à Dèce, le conservateur et l'instaurateur de la religion de l'Etat, la supplication ou ont sacrifié en l'honneur de l'Empereur sont des lapsi ou des apostats, et ils sont mal vus par leurs confrères qui n'ont pas obtempéré. Ces lapsi sont des Chrétiens condamnés par l'Eglise pour leur apostasie pendant les persécutions. S'ils reconnaissent leur faute, le pape Corneille leur octroie effectivement le pardon. En rentrant de Rome à Carthage au printemps 251, Cyprien va expulser de l'Eglise les opposants lors d'une assemblée, et il décide alors une sévère pénitence pour les lapsi. Il leur refuse la réconciliation, ce qui pousse le diacre Felicissimus à regrouper les fidèles mécontents. Cyprien, après les hommes de son Eglise, s'adresse à tout le peuple en leur expliquant les intentions des hérétiques, précisément le parti de Felicissimus[1]. Cette division au sein de la

[1] « Ces gens-là, depuis longtemps, donnaient aux confesseurs des exhortations et des conseils pour les empêcher de s'accorder avec leur évêque, d'observer la discipline de l'Église avec foi et avec calme, de garder enfin la gloire de leur confession par une vie intègre et sans tache. […] Malades, blessés, comme ils sont, affaiblis par leur chute et peu capables de prendre des partis courageux, on les empêche de soigner leurs blessures, on leur fait interrompre les oraisons et les prières par lesquelles on doit s'efforcer de donner au Seigneur une longue et constante satisfaction, et ainsi on les attire, par l'appât trompeur d'une paix mensongère, dans le piège d'une funeste témérité. […] ces cinq prêtres ne sont autres que les cinq personnages qui, jadis, s'unirent aux magistrats, en signant un édit, pour ruiner notre foi et attirer dans des pièges funestes les cœurs faibles de nos frères en leur faisant abandonner le chemin de la vérité. C'est le même plan, le même système d'attaque que mettent en ce moment en œuvre les cinq prêtres unis à Felicissimus : empêcher qu'on ne prie Dieu, et que celui qui a renié le Christ ne tâche d'apaiser le même Christ qu'il a renié; […] Il n'y a qu'un Dieu, qu'un Christ, qu'une

communauté catholique africaine profite beaucoup à l'autorité de Rome. Par ailleurs, parmi les lapsi, il y a les *sacrificati* (c'est-à-dire ceux qui ont fait des offrandes aux dieux païens) et les *thurificati* (ceux qui ont offert et allumé des cierges et de l'encens dans les autels des dieux païens)…

La lettre (27) est un témoignage de l'importance des lapsi pour les villages africains :

> « Dans un certain nombre de villes de notre province, les *lapsi* se sont portés en foule vers les dépositaires de l'autorité et les ont forcés à leur donner, sur-le-champ, la paix qu'ils criaient leur avoir été accordée à tous par les martyrs et les confesseurs. Usant ainsi d'intimidation, ils ont forcé la main à des chefs qui n'avaient pas assez de force d'âme ou de vigueur de foi pour résister. Chez nous, quelques turbulents, qui se laissaient à peine gouverner par nous dans le passé, et dont on remettait le cas au moment où nous serions présent, enflammés par cette lettre comme par un brandon, se sont emportés davantage et ont cherché à arracher la paix qui leur avait été donnée. »

Elle est adressée aux diacres qui sont à Rome. Ainsi, le concile de Carthage de l'année 256 promulgue le « rebaptême » des lapsi pour en faire de purs croyants. Rome refuse cette proposition : le rite catholique est unique. Pour les historiens de l'Eglise, Cyprien tient la place d'un modèle de la vertu catholique : certain de gagner la reconnaissance de l'Au-delà, le religieux veille de loin sur son temple et organise ses ouailles depuis son exil. Le loyalisme est certes requis…

Sur le plan politique, dès les débuts du christianisme, se met en exergue l'opposition des fidèles autochtones au régime central. Chaque empereur romain aura un rapport particulier avec l'héritage christique. Rappelons le règne des différents empereurs :

– 79 : Titus empereur
– 98 : Trajan empereur
– 117-138 : Hadrien empereur
– 138-161 : Antonin empereur
– 161-180 : Marc-Aurèle empereur
– 180-192 : Commode empereur
– 193-211 : Septime-Sévère empereur
– de 211 à 249 : Le christianisme commence à s'implanter en Afrique du Nord, malgré la menace du pouvoir.

> « De la mort de Septime-Sévère en 211 jusqu'à l'avènement de Dèce en 249, les chrétiens connurent une période d'apaisement, si l'on

---

Église, qu'une chaire que la parole du Seigneur a établie sur Pierre comme fondement. Un autre autel ne peut être érigé, un autre sacerdoce ne peut être institué, en dehors de cet unique autel, de cet unique sacerdoce. […] Mais si quelqu'un refusant de se convertir et de satisfaire à Dieu passe au camp de Felicissimus et de ses satellites et se joint à la faction hérétique, qu'il sache qu'il ne pourra plus après cela revenir à l'Église et être en communion avec les évêques et le peuple de Jésus Christ. » (Lettre 43)

excepte quelques épisodes comme la campagne de dénonciations qui incita, à Carthage, le proconsul Scapula à reprendre la persécution au début du règne de Caracalla. Sévère-Alexandre (222-235) fut fort tolérant et, sous son règne, le christianisme connut une grande diffusion. »[1]

Vient alors l'intolérant Maximin qui voit d'un mauvais œil l'éloignement des chrétiens du port des armes au service de l'Empire.
– 244-249 : Philippe empereur tolérant avec les chrétiens
– 250 : Dèce empereur, célèbre persécuteur, exécute le pape Fabien.
– 251 : Dèce meurt au combat. Par contre, Valérien offre la paix aux Chrétiens.

Ces débuts du christianisme véhiculent un paradoxe : les Africains convertis au christianisme sont persécutés par les seigneurs de Rome ! Les persécutions sont terribles, et les fidèles (convertis) fuient le service militaire et la vie publique. En 258, un édit impérial dicte la décapitation des clercs qui réfutent le culte officiel (païen). Dans *Aux païens*, Tertullien voit dans les condamnations d'innocents un crime : « Vos sentences ne contiennent rien, sinon qu'un tel s'est avoué chrétien. Ce n'est pas là le nom d'un crime, c'est le crime d'un nom » (*Aux païens*, 1, 3, 2) Les Chrétiens africains n'ont pas eu de jugement mais des exécutions sommaires. Cette condamnation expéditive est réitérée dans les manuels et les anthologies puisque le nombre des martyrs est croissant.

Toutefois, avec le début du IVe siècle, il y a l'expulsion des fidèles de Jésus de l'armée et de la cour. De février 303 à février 304, la répression se fait davantage par l'émission de quatre édits :

> « [...]Le premier interdisait le culte chrétien, ordonnait la destruction des églises et la confiscation des livres et vases sacrés ; le second ordonnait l'arrestation des membres du clergé ; le troisième ordonnait la libération de ceux qui abjureraient et le supplice des autres ; enfin le dernier édit, arraché à Dioclétien malade par Galère au début de l'année 304, prescrivait un sacrifice général : quiconque refuserait serait mis à mort ou envoyé aux travaux forcés dans les mines. »[2]

Cette répression mène l'Empire à la chute, et à l'avènement d'une autre conquête que les Imazighen acceptent comme une alliance positive afin de se débarrasser des colonisateurs.

Avec l'arrivée des Vandales en 429, la situation sociopolitique change radicalement. Le christianisme africain dépendant de Rome, déjà rongé par le donatisme, se trouve sous la menace de l'arianisme officiel. Les Vandales ariens persécutent les catholiques africains jusqu'à 435,

---

[1] Claude Lepelley, op. cit., p. 46.
[2] Ibid., p. 52.

année de la paix. Cette persécution se déclenche d'autres fois, il y a des phases importantes de répression jusqu'en 523, le christianisme nord-africain continue quand même à survivre : la répression fait naître une foi inébranlable chez les tribus christianisées, avec l'apport de nouvelles formes et significations.

Au niveau des lettres, le prosateur Martianus Capella évite de se porter témoin de l'époque vandale. Il s'attache plutôt à produire du savoir : il se veut encyclopédiste. Comment expliquer alors l'absence d'allusion à ce qui est réel, autrement dit la quête de la vérité des choses ? Par contre, les auteurs chrétiens contemporains, comme Fulgence de Ruspe, Quodvultdeus, Vigile de Thapse et Victor de Vita, connaissent les aléas d'une quête de la liberté de croyance : ils sont exilés pour avoir attaqué à la fois la persécution vandale et l'arianisme.

Sur le plan de la hiérarchie ecclésiastique, les Imazighen occupent de hautes places. Les papes amazighs sont Victor 1er, Gélase 1er et Miltiade, tous les trois béatifiés, nommés des saints. Notons que saint Victor 1er est le premier pape latin (élu à Rome en 189), connu dans les lettres comme Victor de Tunis. Il est le quatorzième pape de Rome, gouvernant jusqu'à 198, mort martyr, enseveli près de saint Pierre à Rome… Saint Jérôme le considère comme un citoyen romain. Victor 1er défend la culture romaine au sein des temples. Il fonde les pratiques romaines, les imposant à d'autres parties du monde chrétien. Il est également le premier à imposer le latin comme langue officielle de l'Eglise. Grâce à lui, on remplace le grec par le latin dans les liturgies. Il est connu alors pour son intransigeance contre le pluralisme au niveau de la pensée chrétienne, et il est un fervent ennemi des gnostiques.

Quant à Miltiade (ou Melchiade), né aussi en Afrique, il est pape de 311 à 314. Il est enseveli à Rome dans le cimetière de saint Calixte. Il réussit à avoir de bonnes relations avec l'empereur Maxence qui cesse de réprimer les Chrétiens. Quand Constantin 1er arrive au pouvoir, après avoir écarté Maxence, Miltiade continue à avoir les faveurs impériales : on lui offre le palais de Latran. Là, le pape tente de résoudre la crise de l'évêché de Carthage fort contesté par le donatisme. Même s'il est décédé d'une cause naturelle en 314, il fait partie des martyrs chrétiens.

Enfin, le pape Gélase I étant d'origine amazighe, il est à la tête de l'Eglise entre 492 et 496, enseveli à saint Pierre de Rome. C'est par le fait d'être le rédacteur des lettres du pape Félix III qu'il parvient à la papauté. Il contribue à définir les rapports entre l'Eglise et l'Etat d'une part,[1] et de l'autre la conception de la papauté. Il défend l'indépendance

[1] « Deux pouvoirs, auguste empereur, règnent sur le monde : le pouvoir sacré des évêques et le pouvoir des rois. Le pouvoir des évêques l'emporte d'autant plus sur celui des rois que les évêques auront à répondre au tribunal de Dieu de tous les hommes, fussent-ils rois. Votre pieuse majesté ne pourra donc qu'en conclure que personne, en

de l'Eglise par rapport à l'Etat byzantin, lors du règne de l'empereur Anastase 1er. Ce dernier est partisan du monophysisme, et à Gélase d'écrire *Contre Eutychès* et *Nestorius* pour expliquer la double nature du Christ. L'ecclésiastique est, précise-t-il, éternel en face d'un institutionnel provisoire. L'empereur est réduit dans son pouvoir : il n'est qu'un fidèle comme tous les autres fidèles. Gélase I est un fervent ennemi du pélagianisme. Il meurt le 21 novembre 496, et la postérité va en faire un saint.

VI

Les écrits orthodoxes récusent l'élément local quand il s'oppose au romain. Ce dernier prétend être global : il tend à ramener le différent (l'étranger cultuel) pour l'assimiler culturellement. S'il réussit, il *crie* alors son humanisme. Et s'il échoue, il déclare sa guerre contre les impies, les hérétiques et les schismatiques. L'orthodoxie, munie d'un esprit belliqueux et militaire, bannit toute liberté ou expression de la différence. Le penseur anticonformiste est banni de la société, isolé dans un espace de plus en plus marginal.

Contre cette dépendance envers le christianisme romain, les écrivains africains esquissent une religion christique différente. Le christianisme africain célèbre le martyre :

> « [...] à la différence de ce que fait le christianisme alexandrin contemporain, qui trouve dans la gnose le moyen d'atteindre à la perfection ; mais c'est indûment qu'on interprète cela comme une caractéristique qui dépendrait essentiellement de facteurs ethniques et culturels. Le christianisme africain, qui réclamait le martyre, se rapprocherait du culte local de Saturne, qui à une certaine époque, sous la domination punique, réclamait des sacrifices humains. »[1]

La lutte des dits hérétiques nord-africains est, avant tout, le résultat d'une action sociale, et par excellence politique.

Bien que l'orthodoxie catholique trouve enfin le soutien de l'Empire, le christianisme africain se trouve, au IVe siècle, face à une crise insoluble, il est temps alors des schismes. La querelle donatiste aura des conséquences négatives sur le christianisme. C'est surtout la résistance locale, au nom des dieux indigènes, que le christianisme cesse de propager.[2] Ces schismes amazighs sont simultanément un retour vers le

---

aucun temps, sous aucun prétexte humain, ne pourra jamais se dresser contre la fonction absolument unique de cet homme que le précepte du Christ lui-même a placé a la tête de tous et que la Sainte Église reconnaît comme son chef. »

[1] Claudio Moreschini & Enrico Norelli, op. cit., p. 384.

[2] Dominique Arnauld, *op.cit.,* « Les invasions des tribus Gétules païennes, venues du désert, dans la région du Tell (Maurétaniens et sud de la Numidie) elles aussi empêchent les missionnaires chrétiens éventuels à s'aventurer dans ces territoires. » (p. 152)

propre, et la déclaration d'une déception de l'aliénation. Non seulement les querelles (donatistes, manichéennes, pélagiennes, ariennes) amoindrissent le poids du christianisme, mais font ressusciter la tradition païenne.

> « Les luttes entre Donatistes et Catholiques ont introduit souvent dans le clergé des hommes indignes, passant de l'une à l'autre Eglise au gré de leurs intérêts personnels, sans compter la masse des recrues semi-païennes qui seront des proies faciles sous la persécution vandale. »[1]

Ce n'était point une affaire du choix de la personne qui va diriger l'Eglise, mais une affaire plus profonde et radicale, voire un retour de l'historique…[2]

En définitive, le christianisme nord-africain n'est point une question de foi, mais une quête de l'indépendance vis-à-vis de ces conquêtes (physique et symbolique) : le christianisme est plus présent lors du haut degré de la répression romaine, et moins important avec sa chute…

[1] Ibid., p. 156.
[2] Ibid., « L'Afrique non romanisée est restée païenne et l'Afrique chrétienne est encore imprégnée d'idées, de préjugés et de coutumes païennes. » (p. 156)

CHAPITRE PREMIER :

ECRIVAINS CHRÉTIENS DOGMATIQUES

I

Qui est à l'origine de la classification des écrivains en profanes, chrétiens et hérétiques si ce n'est l'Eglise de Rome ? Si nous allons étudier l'espace nord-africain (ou bien l'espace dit des Imazighen) à travers les œuvres africaines, c'est pour déduire les valeurs de ce lien triadique : Croyant officiel / Converti / Parole de Dieu… Les auteurs, qui obéissent et défendent les thèses orthodoxes, sont nombreux et reconnus par les établissements. Ils abandonnent les procédés de la rhétorique profane, comme l'ornementation entre autres, et les substituent par une insertion excessive des citations bibliques. En outre, ils croient à l'éloquence du style des *Ecritures*, et tentent d'opérer l'imitation dans la brièveté et l'essentialité[1]. Que disent-ils alors de leur héritage comme sensibilité et vision métaphysique ? Ne font-ils que suivre les dogmes de Rome ? L'Eglise représente un refuge pour ces lettrés convertis, étant un espace de débat et de diffusion des idées. Comment jugent-ils leur culture natale ? demeure la question nodale. Tout d'abord, la morale, le martyre, la vertu, l'adoration et tant d'autres éléments reviennent dans ses différentes œuvres avec de nouvelles acceptions, diamétralement opposées à la culture africaine. Ainsi, la réception les tourne-t-elle en dérision.

Le souci moral, renforcé par la violence, est omniprésent dans les œuvres chrétiennes, héritant de diverses significations (alchimiques et hermétiques) de l'œuvre d'Apulée. Les auteurs chrétiens tentent ensuite de fortifier l'âme africaine pécheresse pour accepter les enseignements de l'Ecriture avant de les mettre en application. Enfin, ce traitement de la culture propre se fait grosso modo dans la visée de l'éradiquer et de lui substituer une culture suprême. À l'instar des autres auteurs chrétiens, Minucius Félix est un penseur voilé quant au rapport qu'il entretient avec sa culture : il se tait quand il s'agit d'une exagération dans la condamnation des Païens. Cette passivité exprime beaucoup de son rapport à la culture propre.

[1] Par opposition, les écrivains nord-africains chrétiens décrivent l'éloquence des écrits « profanes » comme une rhétorique vide et pauvre.

II

Qu'est-ce que le novationisme africain ? Ce sont Novat et Novatien qui sont les maîtres de ce mouvement. En effet, Novat est prêtre de Carthage, fidèle compagnon de Cyprien avant de devenir son ennemi.

> « Il entraîna dans sa défection quelques prêtres et entre autres Félicissime, prêtre violent et déréglé dans ses mœurs. À Rome, Félicissime et Novat rencontrèrent Novatien. [...] Novatien soutenait que, même à l'heure de la mort, on ne pouvait pas admettre à la réconciliation, non seulement ceux qui étaient tombés dans les trois grands crimes de l'idolâtrie, de l'homicide et de la fornication, mais ceux même qui s'étaient rendus coupables de péchés mortels ; il ne reconnaissait à l'Eglise le pouvoir d'en remettre aucun de cette nature. »[1]

En général, les caractéristiques de ce groupe sont :
– l'union (en tant que groupe de prêtres) contre saint Cyprien (auquel ils refusent l'élection épiscopale) ;
– le refus de pardon, pénitence sévère contre les apostats ;
– l'insurrection contre le pape Corneille trop mou.

Force est de constater que les novationistes s'insurgent contre saint Cyprien qui est favorable pour l'indulgence. Ce dernier met en relief la faiblesse humaine, et voit dans la miséricorde une vertu. Il s'écarte alors des expiations et des sévérités légitimes – comme le conçoit le novationisme.

Novatien est connu comme le premier antipape de l'histoire. Ses enseignements sont rigoristes. Il reproche au pape Corneille d'absoudre et de réadmettre les chrétiens apostasiés pendant les persécutions, les lapsi. Durant la persécution de Gallus, il connaît l'exil...

Comme il est fort connu, alors qu'en 250 des membres de la communauté refusent la papauté de Corneille en lui préférant le savant Novatien, Cyprien le défend en faisant son éloge. Novatien est excommunié en 251. Par ailleurs, Le pape Corneille meurt exilé à Centum Cellae (Civita-Vecchia) en juin 253.

Corneille écrira à Cyprien : « Pour que rien ne manque au châtiment qui attend ce scélérat un moment abattu par la Puissance divine » (Lettre 50). Le scélérat en question est Novatien.

> « Sachez d'abord que nous ne devons même pas être curieux de connaître ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne hors de l'Église. Quel que soit ce personnage, quelle que soit sa qualité, il n'est pas chrétien, n'étant pas dans l'Église du Christ. Il a beau se vanter, et exalter en termes orgueilleux sa science, ou son éloquence, n'ayant pas conservé la charité fraternelle, ni l'unité de la société chrétienne, il a perdu sa

[1] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., p. 117-119.

qualité antérieure. À moins qu'il ne soit encore un évêque à vos yeux, lui qui, alors qu'un évêque a été élu dans l'Église par seize évêques, s'efforce par la brigue de se faire donner un épiscopat adultère et étranger par des gens qui ont quitté l'Église ! Alors qu'il n'y a, de par l'institution du Christ, qu'une Église unique répandue en plusieurs membres dans le monde entier, un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'évêques unis entre eux, il s'efforce, malgré l'enseignement de Dieu, malgré l'unité de l'Église dans la diversité de ses parties partout liées et adhérentes, de faire une église humaine ! [...] Alors que, depuis longtemps, dans toutes les provinces et dans chaque cité des évêques ont été ordonnés, d'âge avancé, de foi entière, trouvés fidèles dans l'épreuve, proscrits dans la persécution, il ose faire et mettre au-dessus d'eux d'autres évêques, qui sont de faux évêques [...] Il ne pourrait d'ailleurs garder le pouvoir épiscopal, même nommé régulièrement, s'il en venait à rompre avec le corps de ses collègues et avec l'unité de l'Église, puisque l'Apôtre nous avertit de nous supporter les uns les autres, pour ne pas nous écarter de l'unité que Dieu a établie » (Lettre 55)

Corneille écrira encore à Jubianus :

« Maintenant encore, nous venons de nous réunir au nombre de soixante et onze évêques tant d'Afrique que de Numidie, et nous avons confirmé notre manière de voir, décidant qu'il n'y a qu'un baptême, qui est dans l'Église catholique, et que, par conséquent, nous ne rebaptisons pas, mais baptisons ceux qui, venant d'une eau adultère et profane, doivent être lavés de nouveau et sanctifiés par la véritable eau de salut.

[...] Novatien en effet, à la manière des singes, qui, sans être des hommes, imitent cependant les actions des hommes, prétend s'attribuer l'autorité de l'Église catholique alors qu'il n'est pas lui-même dans l'Église, que dis-je, alors qu'il s'est levé en rebelle et en ennemi contre l'Église. Sachant en effet qu'il n'y a qu'un baptême, il se l'attribue, disant que l'Église est chez lui, et faisant de nous des hérétiques. » (Lettre 73)

La haine des Novationistes est clairement à son apogée : Corneille les considères des animaux qui s'apprêtent à assurer les affaires de l'Eglise.

III

Paul Allard cite le père Pichon qui avance un ensemble de points de convergence entre les écrivains africains : Lactance, Minucius Félix, Tertullien, saint Cyprien et Arnobe. Ils sont tout d'abord d'origine africaine.

« Avec le premier (Minucius Félix), sans doute, Lactance offre quelque ressemblance : ses livres ont la modération d'idées, le langage

cicéronien, le ton de bonne compagnie, la philosophie conciliante de l'Octavius : mais ils dépassent par la profondeur du sens chrétien cet aimable et un peu superficiel dialogue.

En revanche, l'écrivain toujours maître de lui-même, et sans aucun accent provincial, qu'est Lactance n'a point les éclairs, la robuste personnalité, la langue incorrecte et savoureuse, la verve désordonnée, mais si puissamment créatrice d'idées et de mots, qui caractérisent Tertullien : il n'en a pas non plus la morale intransigeante. Même avec saint Cyprien, qu'il met cependant au premier rang de ses admirations, Lactance offre peu d'affinités : il disserte abondamment, là où l'évêque parle en administrateur et en directeur d'âmes : il fait surtout appel à la raison, quand Cyprien invoque les arguments d'autorité et les textes de *l'Écriture*. Ce qui surprend davantage, c'est que Lactance ne marche point du tout sur les traces de son professeur Arnobe : son style limpide contraste avec le langage dur et contourné du vieux maître : au pessimisme amer, au pyrrhonisme désespérant, par lequel celui-ci s'efforce de miner toute base philosophique, afin de faire régner la religion sur des ruines, Lactance oppose un optimisme non moins systématique peut-être, mais autrement consolant, qui montre la foi accourant à l'appel de la raison, et la religion se superposant à la philosophie pour la compléter et la couronne, non pour la détruire. » [1]

En effet, l'écrivain chrétien africain cherche non seulement à plaire aux décideurs de la capitale religieuse, mais à en recevoir le baptême (vu comme reconnaissance). Le converti écrit pour donner la preuve de sa foi chrétienne. On ne sauvegarde rien de ses œuvres antérieures à la conversion, comme s'il n'eut commencé à écrire qu'après avoir eu des illuminations chrétiennes. Est-ce peut-être le désaveu de la postérité ou de l'auteur lui-même ?

Si l'Africain chrétien attaque la culture gréco-romaine, c'est à partir de sa vision d'Africain : non reconnu par cette tradition impérialiste et dominatrice du sol et de la culture. Que devient la tradition écrite locale ? Si le continent italique continue à s'inspirer du grec et à écrire en latin, l'Afrique est la contrée spécifique du latin. Au milieu du IIIe siècle, les sépultures des papes de Rome portent des épitaphes en langue grecque. La langue de correspondance du pape Corneille est le grec, la liturgie romaine aussi. L'Eglise d'Afrique parle latin, et s'attache concrètement à *la Bible* latine. En fait, la première traduction latine de *la Bible* a été réalisée en Afrique. Cette littérature est mal reçue par les Romains : la langue est barbare, le lexique vulgaire et le style médiocre. Convertis et imbus d'idées chrétiennes, les auteurs africains non seulement enrichissent le discours religieux, mais greffent aussi sur le christianisme des traits propres au paganisme. L'apport des Africains au

[1] Voir Paul Allard, « De la mort des persécuteurs de l'Eglise, Lactance et le *De Mortibus Persecutorum* » in *Revue des Questions Historiques*, t. LXXIV, octobre 1903.

christianisme est important dans la mesure où il focalise la religion sur d'autres questions.

Le premier auteur d'une histoire universelle du christianisme est Sextus Julius Africain (décédé en 240) qui compose sa *Chronologie* en cinq livres. Or, il n'en reste que quelques fragments. Dans les œuvres africaines persistent des croyances millénaires. Pour en expliquer le trait métaphysique, la tradition nord africaine s'insère dans la tradition gréco-romaine : les démons, à titre d'illustration, sont situés entre l'homme et Dieu. Ces objets textuels, écrits par les Africains, rapportent des discours, des informations dignes d'intérêt. Les questions récurrentes concernent principalement la personne du Christ, la trinité possible ou impossible de Dieu, la mission du Christ, la religion face au paganisme…

Quant à saint Augustin et Cyprien, ils représentent le versant orthodoxe, position pour laquelle la postérité va les béatifier. Par contre, Tertullien fera l'exception car il osera fonder une Eglise africaine, rebelle aux enseignements et aux ordres de Rome. La hiérarchie ecclésiastique en Afrique est précisée par Cyprien : l'Église est formée de l'évêque, du clergé et des chrétiens restés fidèles.

Sur d'autres questions religieuses, Lactance voit dans les démons la progéniture des anges chutés et des êtres humains. À son tour, Tertullien prévient les chrétiens du danger de la fréquentation de ces lieux et les temples où les démons se nourrissent de sang. Les démons habitent les corps, ils causent des maladies physiques et psychiques, des insomnies, des cauchemars… Le baptême n'efface pas le risque d'être possédé par les démons. Plus proche de sa culture, saint Augustin croit que les démons peuvent être éloignés par l'emploi des rochers, des plantes, des morceaux de bois, des animaux, des amulettes et des cérémonies (sacrifices)… Cette tradition païenne survit toujours sous forme de bains, de potions, de boissons, faire passer le corps entre deux pierres (timsizzit), faire des roulades sur une descente (andrar)…

Tertullien parle longuement d'une femme qui fut habitée par les démons au moment d'une visite au théâtre, et Cyprien rapporte l'envoûtement d'une autre femme par les démons dans un bain, et d'une chrétienne au moment de se servir de la coupe d'eucharistie. Une fois le démon habite un corps (souvent féminin), il force la personne à obéir à sa volonté. Pour guérir la personne hantée, Lactance parle de fouets contre les corps des malades (pour extérioriser les démons) quand le nom du Christ est énoncé. Les sacrifices sont alors organisés pour vaincre ces génies. Les exorcistes africains, munis d'un esprit pragmatique, dans le temps prenaient le Christ et les prophètes secouristes comme astuce pour éviter d'être taxés d'hérétiques. Pour Tertullien, ce que nous savons de Dieu, nous l'avons à travers des rêves et des visions. C'est là que

peuvent intervenir les démons qui craignent le contact physique avec un baptisé. Ce rituel local est analogue aux romains et aux chrétiens.

Dans le rituel chrétien, l'eau bénite par le prêtre est dotée de puissance et d'esprit. Les sources sont des lieux de cure et de désenchantement. Dans le rituel amazigh, c'est l'huile qui remplace l'eau. Optat de Milev parle des bienfaits de l'onction par l'huile. Ce rite subsiste dans la médecine primitive : le liquide expulse les péchés et les maux. Saint Augustin parle aussi d'une vierge guérie de la possession grâce à cette onction. La recette est particulière : on mélange ce liquide aux larmes d'un prêtre innommé qui prie pour elle.

Il y a aussi bien le crachat sacré comme moyen de guérison. Ce geste est millénaire en Afrique du Nord, s'agissant toujours de la salive d'un homme saint. Tertullien en parle : ce geste signifie la répudiation du diable, mais aussi un débarras physique de la présence démoniaque…

Quant au rituel funéraire, il demeure intact bien que le christianisme impose relativement ses rites. Les Imazighen continuent à laver leurs morts, à les embaumer et à les habiller. Les festivités du deuil sont aussi les mêmes : réunion de la famille autour de la tombe, repas funéraire (on dépose sur la tombe de la nourriture ou on verse une libation de vin) et les membres de la famille passent une soirée autour de la tombe. Les cimetières chrétiens et païens sont indistinctement profanés.

IV

La plupart des écrivains chrétiens ne sont pas éduqués ni formés dans l'enceinte des Eglises, ils se sont convertis après avoir été des auteurs païens. Toutefois, la postérité ne garde pas l'intégralité de leurs œuvres obscures. Peut-être l'auteur converti ne reconnaît point ses textes, et il s'en écarte intellectuellement… Arnobe a une place à part : philosophe païen célèbre, il décide de défendre le christianisme orthodoxe. Il suivra les pas de son maître Cyprien, un autre philosophe converti au christianisme, et premier martyr. Il aura pour élève Lactance, créant ainsi une école de pensée chrétienne. Arnobe est l'un des rares pères de l'Eglise africaine orthodoxe à défendre l'amazighité : il condamne d'ailleurs la conquête romaine.

Quant à saint Augustin, fondateur de la philosophie chrétienne officielle, il développe une pensée particulière : il détruit l'identité locale afin de la faire fondre dans l'universel chrétien. D'intellectuel libertin à penseur croyant, il repense tant de situations propres à l'homme, obnubilé par l'histoire du peuple de Dieu, au moment où l'Empire romain connaît ses derniers jours avec l'insurrection vandale.

Bien que peu célèbre, Gaius Marius Victorinus tient la place d'érudit mi-païen mi-chrétien, au style obscur et aux œuvres perdues. Saint

Augustin parle positivement de ce grammairien, rhétoricien et philosophe qui optera pour la théologie chrétienne en forme de rachat pour la postérité.

C'est contre les donatistes africains que le père de l'Eglise Optat Afer (dit de Milev) s'assure une place dans la littérature latine. Il ne se réfère pas à son africanité, mais plutôt à débattre le christianisme et critiquer les thèses de Parménien.

Néoplatonicien, Synésios de Cyrène use de ses réflexions pour mener une défense tardive du christianisme. Il passe la plupart de sa vie à Alexandrie, auprès de son maître Hypatie d'Alexandrie[1] envers laquelle il nourrira un grand amour.

Que dire du mystérieux Fulgence de Ruspe, le dernier penseur chrétien ? Il est contemporain des Maures qui, sous l'impulsion des Vandales, mènent une révolte africaniste (nationaliste), à partir de 484, multiplient des batailles contre l'Empire et résistent jusqu'aux Byzantins. Bon lecteur de saint Augustin, il discrédite les Vandales et les Maures qui détruisent l'Eglise romaine.

Enfin, à l'exception de saint Augustin, ces écrivains sont des disciples d'auteurs grecs et romains, et à leur tour ont des disciples dans l'Eglise africaine. Ainsi ils se montrent comme penseurs conformistes, créant des écoles et des mouvements pour défendre la voie du Christ. En substance, ils rassurent le modèle chrétien dans son orthodoxie : le respect du rituel, de la langue latine, des dogmes et des pratiques.

[1] Philosophe et mathématicienne d'Alexandrie, née en 370 et morte en 415...
Synésios de Cyrène lui écrit : « C'est pour vous seule que je négligerais ma patrie ; et si jamais je puis la quitter, ce ne sera que pour aller auprès de vous. », et « La philosophe si chère à Dieu et que nous ne saurions trop vénérer » (Lettre 17, in *Hymnes, Prolégomènes*, traduit par Mario Meunier, 1947).

MINUCIUS FELIX, L'AFRICAIN VOILE[1]

« (…) si je me trompe, je préfère une erreur qui vaut mieux que la vôtre » (*Oct.* 7)

Cette étude tend à analyser les aspects protéiformes de la pensée de Minucius Félix dans *l'Octavius*[2], apologie écrite probablement entre 218 et 235. Il s'agit d'une œuvre préservée dans un manuscrit parisien du IXe siècle, où ce texte est inséré dans la huitième partie de l'œuvre d'Arnobe : *Contre les Païens* (*Adversus nationes*)[3]. François Baudoin, jurisconsulte et historien, est le premier éditeur de *l'Octavius* à Heidelberg, en 1560, dans une édition séparée. Le propos général de ce texte est de convaincre les païens de la grandeur de la nouvelle foi, et de détruire par la raison les dogmes et la morale du paganisme. Les païens sont, fort probablement, les autochtones africains, ses compatriotes. Ce qui nous intéresse, c'est cet ensemble d'allusions à la littérature profane.

Notons également que « cet ouvrage a toujours fait le charme des délicats. Halm l'appelle « un livre d'or », et M. Renan « la perle de l'apologétique chrétienne ». »[4] Certes, le texte est « le premier essai d'une apologie chrétienne, écrite par un Romain, dans la langue de Rome ; c'est encore aujourd'hui l'un des ouvrages les plus intéressants qu'on puisse lire. »[5] Il est composé durant les persécutions romaines (païennes) contre les Chrétiens. Il demeure, par conséquent, un texte de dialectique confondante où préciser le discours de l'auteur devient difficile qu'il est entre les propos des deux personnages antagonistes. Somme toute, Minucius Félix serait un auteur sophiste qui embrasse les divers points de vue, essayant par là d'argumenter et de garder une distance (écart nécessaire). Il discute, en général, la nature et la possibilité rationnelle de la foi, en se dissimulant derrière les personnages. Son argumentation est propre à Cicéron : exordium, narration, partition, confirmation, réfutation et conclusion.

---

[1] Publié dans *Tawiza* janvier 2008, n°140/142-143, février-mars 2009.

[2] Nous allons aborder le texte selon la traduction de M.A.P. de l'Académie royale de Lyon, et nous référer précisément aux paragraphes (parties) de l'œuvre…

Par souci d'objectivité, et en suivant la même approche dans cet ouvrage, nous allons citer souvent et longuement le texte afin de bien le présenter au lecteur.

[3] Voir William A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, vol. 1, Liturgical Press, 1970.

[4] Gaston Boissier, *Fin du paganisme*, vol. 2, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1909, p.261.

[5] G. Boissier, *Promenades archéologiques. Rome et Pompéi*, Hachette, Paris, 1881, p.281

A l'instar de plusieurs critiques, Paul Monceaux parle de l'influence de Cicéron (*De la nature des dieux*, *De Divintatione*) et de Sénèque (*De Providentia*, *De Superstition*) sur les écrits de Minucius Félix[1]. Un autre critique insiste sur la même influence : « D'une très grande qualité littéraire, l'œuvre suit le genre des dialogues philosophiques en langue latine poussé à son perfectionnement par Cicéron. »[2] Imiter le maître latin se fait autant au niveau des idées développées qu'au niveau des mots choisis. Son latin est usité entre deux points de vue antinomiques qui convergent à la fin :

> « […] l'auteur du dialogue montrait Cécilius convaincu par les arguments de son adversaire et promettant d'embrasser la foi qu'il vient de combattre, il devait lui sembler que c'était Cicéron lui-même qu'il amenait au christianisme. »[3]

Ainsi, son œuvre n'est-elle qu'une expérience de langue, un exercice de rhétorique et d'argumentation.

Si, en ces IIe et IIIe siècles, la défense du christianisme est passionnée, l'attaque du paganisme s'avère virulente. Et Gaston Boissier de préciser que *l'Octavius* est composé comme un « dialogue cicéronien »[4]. Post-cicéronien, le texte de Felix se présente comme une structure binaire sur le plan de l'éloquence : nous avons, en fait, deux plaidoyers contradictoires, et à l'auteur implicite de les orchestrer selon ses vœux et idéaux.

I.- *L'AMAZIGH VOILÉ*

Felix est un auteur latinophone. Son origine africaine est attestée dans l'histoire chrétienne. Il est célèbre comme apologète de la fin du IIe au IIIe siècle. En plus de *l'Octavius*, il peut être l'auteur d'un autre ouvrage intitulé *Du Destin*. Selon saint Jérôme, ce dernier texte est d'un style moins soigné que *l'Octavius*, et précisément des passages du chapitre (40) du chef-d'œuvre se réfèrent à ce texte perdu[5]. A l'instar des autres écrivains africains, il se convertit tard au christianisme. Enfant, il est fortement imprégné d'idées païennes. Octavius précisera :

> « […] autrefois nous avons partagé votre ignorance et votre aveuglement ; nous avons eu les mêmes opinions que vous ; nous avons cru que les chrétiens adoraient des monstres, dévoraient des enfants, se livraient à l'inceste dans leurs banquets. » (*Oct.*28)

---

[1] Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 1, E. Leroux, Paris, 1905, p. 490.
[2] Philippe Caspar, *L'embryon au IIe siècle*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 58.
[3] G. Boissier, *Fin du paganisme*, vol. 2, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1909, p. 315-316.
[4] Ibid., p. 305.
[5] Voir saint Jérôme, *Eloge funèbre du Népotien* in *Œuvres de saint Jérôme*, publiées par Benoit Matougues, Editeur Auguste Desrez, Paris, 1838.

L'Autre, faisant partie de son éducation et de sa culture, est identifié non seulement comme différent, mais aussi comme inhumain, cruel et monstrueux[1]. Ainsi se trace pour le jeune Africain un itinéraire latin » qui le mène aux *Ecritures*.

Issu d'une famille aisée, et à l'instar des autres jeunes, Minucius Félix s'initie à l'éducation d'avocat à Rome. Il ressemblerait, selon quelques critiques, fort bien à cet Octavius venu à Rome, abandonnant sa maison, sa femme et ses enfants qui « étaient alors dans cet âge innocent où ils sont le plus aimables, et où leur langue, encore mal exercée, commence à articuler des demi-mots si doux à notre oreille. » (*Oct.*2) La maîtrise du latin est un souci constant…

Saint Jérôme appelle Minucius Félix « l'avocat distingué » vu son art de parler en public, son éloquence à défendre ses clients. Il gagne une grande réputation dans la capitale impériale.

> « Peut-être a-t-il été tenté par la brillante fortune de son compatriote, l'orateur Fronton, devenu le maître, puis l'ami d'un empereur, et l'un des premiers personnages de son temps. »[2]

En revanche, il critique Fronton, lui reprochant de reproduire le discours de la foule qui s'attaque au christianisme.

Bien qu'il exerce au barreau de Rome, (*Oct.*2) Minucius Félix n'occupe aucune fonction importante au sein de l'administration impériale. Vu son intégrisme, il refuse d'exercer dans les institutions impériales. Est-ce tout simplement pour des raisons religieuses : un bon chrétien ne peut servir une administration païenne ?

Force est de constater que la postérité n'a gardé aucun écrit de sa première étape de non chrétien. A-t-il détruit ses propres textes ? Comme tout écrivain converti, la conversion lui donne, fort probablement, l'idée de renier intellectuellement ses premiers textes païens.

La date de la composition de *l'Octavius* pose problème : aucune date n'est sûre. Elle ne se précise que par rapport à *l'Apologétique* de Tertullien. L'apologie de Minucius Félix offre aux fidèles des arguments de la force de leur foi, et de la vanité des accusations des persécuteurs

---

[1] C. Lepelley, *op.cit.,* Contre les chrétiens, il y eut un grand nombre de calomnies. Tertullien répertorie les crimes dont on accuse les fidèles : « […] le plus horrible est un infanticide rituel accompagnée d'anthropophagie : le nouveau chrétien est invité à frapper à coups de couteau un enfant recouvert de farine ; trompé par l'apparence – l'enfant disparaît sous la farine – il tue le pauvret ; les chrétiens mangent alors sa chair et boivent son sang. Il s'agit, évidemment, d'une interprétation déformée du rite eucharistique, les chrétiens croyant que le pain et le vin de la communion deviennent le corps et le sang du Christ. La primitive église entourait l'eucharistie d'un secret assez strict et ce qui avait pu filtrer en dehors des communautés sur ce rite avait donné naissance à ces calomnies. » (p.38)

[2] G. Boissier, *Fin du paganisme*, tome 2, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1891, p. 306.

païens. Elle est contemporaine du règne d'Alexandre Sévère (222-235). Les personnages principaux forment un trio : l'auteur/narrateur/Octavius Januarius. Ce dernier représente les Chrétiens et Cécilius Natalis (d'origine africaine)[1], est l'emblème des Païens. L'arbitre, qui est l'auteur même, offre délibérément à chacun l'opportunité de défendre son point de vue ; tout le dialogue est construit de sorte à préparer la victoire finale du christianisme, présenté d'une part comme une forme (symbolique) supérieure au paganisme, et de l'autre comme une série de superstitions et d'histoires dérisoires. En définitive, comment connaître le point de vue explicite de l'arbitre qui tait ses vérités et convictions, et qui s'ingénie, d'une manière ou d'une autre, à exposer les arguments des autres ?

II.- L'OCTAVIUS, *ŒUVRE D'UN CHRETIEN VOILÉ*

Faisant partie d'une jeune littérature chrétienne, Minucius Félix est à situer entre Tertullien et Cyprien. Ce dernier et Lactance sont considérés comme ses continuateurs « spirituels »[2]. Son œuvre est une source d'informations riche sur les conditions de vie des chrétiens primitifs. Ainsi, si *l'Apologétique* est écrit en 198, *l'Octavius* est à placer soit à une date antérieure, soit à une autre postérieure. Diverses sont les questions relatives à la date de parution. D'ailleurs, cet écrivain n'a-t-il pas été contemporain du règne de Marc-Aurèle ? Probablement contemporain de Septime Sévère qui lance la cinquième persécution contre les Chrétiens, Minucius Félix compose *l'Octavius* – dont quelques passages s'inspirent de *l'Apologétique* (107) de Tertullien[3]. A son tour, *l'Octavius* inspirera Cyprien, notamment dans *De Idolorum vanitate* (247).

---

[1] Hélène Ménard, *Maintenir l'ordre à Rome*, Editions Champ Vallon, 2004, p. 147.

L'auteur identifie Cécilius comme « un notable de Cirta. Des inscriptions de cette cité africaine, datées de l'époque sévérienne, nous font connaître Marcus Cécilius Natalis, fils de Quintus, de la tribu Quirina, élu comme *quinquennalis*. Il est possible que le personnage de l'Octavius et celui connu de l'épigraphie soient apparentés, voire même que ce dernier soit le fils du païen de Cirta. » (p.147)

[2] Yves-Marie Duval, « La lecture de *l'Octavius* à la fin du IV[e] siècle, la fin des proteptiques », p.56-68, *Revue des Etudes Augustiniennes*, vol. XIX, n° 1-2, 1973.

De par « la nature de son œuvre, Minucius est tout proche de Lactance. Celui-ci entend simplement accomplir ce que ce prédécesseur n'a que commencé. » (p.60)

Par contre, Gaston Boissier écrira : « Tertullien, Minucius Felix, saint Cyprien seraient à toutes les époques des orateurs et des polémistes remarquables ; mais à la fin de ce III[e] siècle, si vide de bons écrits, ils devaient tenir les premières places. Lactance est pourtant bien froid pour eux. Il se contente d'appeler Minucius un assez bon avocat (non ignobilis inter causidicos) » (*La fin du paganisme*, Livre II, Le christianisme et l'éducation romaine, chapitre II « Comment le christianisme s'accommoda de l'éducation romaine », tome 2, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1891).

[3] Les rapports intellectuels entre Tertullien et Minucius suscitent maintes réflexions critiques. Ils sont contemporains ; et l'histoire littéraire s'ingénie à dénouer les rapports qui les unissent. L'argumentation de *l'Octavius* a un mouvement précis : thèse, antithèse

Ce repérage chronologique est remis en question par maints historiens et critiques[1]. Louis-François Jéhan précise :

> « Il est impossible de ne pas reconnaître dans les pensées, le style et l'expression, une ressemblance extraordinaire entre Tertullien et Minucius Félix, ressemblance qui indique des rapports intimes entre eux, et il n'y a pas à balancer non plus pour décider lequel des deux a imité l'autre. » [2]

Ces similitudes esthétiques et idéologiques entre les deux œuvres montrent singulièrement la commune défense africaine de la foi étrangère – la romaine, celle de l'unique Seigneur. Les références locales sont bien présentes chez eux, révélant et renforçant d'une part l'analogie, et de l'autre, la dépendance intellectuelle des Nord-Africains vis-à-vis de l'Eglise italique.

1.- *LA STRUCTURE DE* L'OCTAVIUS

Le choix du titre montre la position de prédilection d'Octavius au regard de l'auteur (ou de l'arbitre), autrement la vision du monde. Le récit est une longue promenade où des personnages s'échangent des propos de philosophie, de croyance, de politique… Il a les caractéristiques d'un drame (structuré en trois parties), en plus d'un épilogue.

Tout d'abord, lors du prologue (1-4), l'auteur va non seulement narrer la promenade de trois amis (Cécilius, Octavius et Marcus) qui se retrouvent, mais également expliciter la vision auctorielle. Cécilius est un polythéiste païen. Il adopte justement une position de vénération en face de la statue de Sérapis. Ainsi s'enclenche un débat entre Cécilius et Octavius où Marcus tient le rôle d'arbitre ou de juge.

Ensuite, un second mouvement (5-13) s'ensuit, mettant en relief le réquisitoire. Cécilius est décrit en ces termes :

---

et synthèse. Elle y suit un souci permanent d'impartialité, d'où l'octroi de la parole à Cécilius pour défendre l'ancienne religion contre la nouvelle. Ainsi, c'est le païen qui parle en premier lieu, et à ce raisonnement succède celui du croyant, et à la fin nous avons la synthèse : tout le monde est touché par la foi. Une telle méthode est analogue à celle de *l'Apologétique* de Tertullien. En outre, l'exposition des références culturelles et leur déconstruction sont assurées dans les deux textes par un discours religieux. C'est pourquoi, l'on dit que l'un a imité l'autre. Qui fut le premier ? Qui sait ?

Citons à ce propos William A. Jurgens, op. cit., « A literary dependence between the Octavius and Tertullian's Apology, the latter dating from 197 A.D., is obvious. Their arguments are too similar, couched in much the same term and developed in much the same fashion, to admit of coincidence. Both Minucius and Tertullian wrote in Latin, and whichever of them has temporal priority deserves the title of the first Christian author to write in the Latin language." (p.109)

[1] Reinhold Niebuhr, Roster, Eduard de Muralto, J.D. van Hoven, Adolf Ebert…

[2] Louis-François Jéhan, *Dictionnaire des origines du christianisme ou histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne*, publié par J.P. Migne, 1856, p. 815.

« Cécilius, loin de sourire à l'ardeur de ces enfants, n'y faisait pas la moindre attention : inquiet, silencieux, solitaire, et, pour ainsi dire, séparé de nous, son visage annonçait en lui je ne sais quelle douleur secrète. » (*Oct.*4)

Il s'attaque au christianisme sans le nommer. Cette nouvelle foi ne peut rivaliser avec la religion païenne de la grande Rome. Cécilius apporte une assertion importante : il est fidèle à la religion de ses ancêtres. Il s'insurge contre l'aliénation. Il tourne en dérision l'omniprésence de Dieu, la résurrection, les cérémonies religieuses, et d'autres postulats chrétiens.

Puis, la partie centrale (14-38) est une réaction chrétienne aux attaques autochtones. Afin d'apporter un dénouement positif, Octavius développe un plaidoyer où il défend magistralement la nouvelle foi : d'une part, l'éponyme expliquera la Providence, l'unité de Dieu et la vraie identité du Chrétien, et de l'autre il fait des portraits négatifs et ridicules du païen et de ses croyances. Comme dernier argument, il décrira la résurrection et les châtiments que subissent les païens et les mécréants.

Enfin, l'épilogue (39-41) est tout simplement un plaidoyer. Cécilius change de point de vue : il est convaincu de la grandeur de la nouvelle foi. Il se montre reconnaissant : Octavius l'a sauvé de l'erreur par la nouvelle foi.

« […] je reconnais une Providence, je crois à un seul Dieu, et je suis persuadé de la vérité de votre religion, qui, dès à présent, est la mienne. Il me reste toutefois quelques difficultés particulières, qui ne m'empêchent pas d'ouvrir les yeux à la vérité, mais qu'il importe d'éclaircir, pour que je sois parfaitement instruit : je vous les proposerai demain, car le soleil est sur le point de disparaître. » (*Oct.*40)

Ce passage met en évidence non seulement la naissance de la foi, mais d'autres traits du monothéisme comme l'unicité de Dieu, la vérité du christianisme et sa victoire sur le paganisme. Qu'est-il alors des messages et des cérémonies propres aux religions païennes ? En outre, l'auteur conclut de façon péremptoire : « C'est Dieu qui lui a inspiré le discours que nous venons d'entendre, et qui, en lui donnant la victoire, lui a accordé la plus belle récompense. » (*Oct.*41) Ainsi Cécilius se convertit-il à la nouvelle foi. Cet apprentissage du christianisme se fait chez Minucius Félix de manière ordonnée et simpliste. Seulement les notions de base se trouvent mises derrière une réflexion qui tend davantage vers la contemplation, pour ne pas dire la méditation chrétienne.

2.- *LA TRIPLE PRESENCE DE L'AUTEUR*

L'auteur a, dans son *Octavius*, réalisé un produit littéraire de l'apologétique bien que la structure soit une mosaïque d'idées hétérogènes et éparses où le lecteur se trouve perdu entre un arsenal d'arguments et un ensemble d'analogies qui versent conjointement dans l'évolution du discours chrétien. Naguère Africain romanisé, l'écrivain se recherche dans la nouvelle foi catholique. La figure de l'auteur prend donc trois valeurs différentes : un païen repenti, un philosophe voilé et un chrétien circonspect. Cette triple portée expliquerait la position du père de l'église qui ne cesse de méditer sur sa conversion dans une atmosphère de tyrannie et de persécution.

Se prêtant sous forme de dialogue, cette œuvre est-elle une fiction ou un recueil de faits autobiographiques ? Les historiens et les critiques sont unanimes : Octavius Januarius et Cécilius Natalis ont réellement existé. Le premier est un Chrétien converti, et le second un païen confirmé dans son adoration des faux dieux. On dit qu'il est ce même Cécilius qui élève un arc de triomphe à Cirta (Constantine) en l'an 215. Cette adoration est claire dans le texte : « Tout à coup Cécilius, qui nous avait accompagnés, apercevant une statue de Sérapis, porte sa main à la bouche et la baise, selon l'usage du vulgaire superstitieux. » (*Oct.*2) La position de l'authorship est alors nette. Le chef-d'œuvre, qui est en soi une preuve de sa foi nouvelle, demeure un dialogue entre Octavius croyant et Cécilius païen mis dans une forme alliant imitation et élégance propre[1].

En plus d'être un texte d'argumentation qui défend la religion, *l'Octavius* est « une réfutation brève, mais habile et bien écrite, des accusations populaires contre le christianisme. »[2] Minucius Félix, de par le truchement du narrateur, doit y tenir « la balance d'un juge équitable » (*Oct.*5) bien que sa conversion l'éloigne de ses premiers amis et habitudes. Toutefois, il y verra dans l'héritage philosophique un tremplin pour arriver à la vérité (révélée par le christianisme).

Quoique l'auteur évite de nommer le Christ dans le texte, il est rangé parmi les Pères de l'église. En outre, les discours mis en scène sont sous forme d'un prologue qui annonce les intentions de l'auteur. Cette présence subjective est, dans le texte, tributaire de la finalité à réaliser : présenter une foi capable d'apporter le salut suprême à une société d'une part colonisée par le rituel impérial et romaine, et de l'autre malade de ses origines et croyances.

[1] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., « A ces imitations, ainsi qu'à l'élégance du langage, on reconnaît donc que *l'Octavius* a été écrit à Rome ; on voit aussi que dans Minucius Felix, le christianisme retient encore quelque chose de philosophique ; la discussion y est plus morale que théologique ; la foi y est, le dogme n'y est pas encore dans toute sa rigueur » (p. 61-62).

[2] Charles Schmidt, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain*, publié par C.F. Schmidt, 1853, p. 335.

A.- *UN PHILOSOPHE VOILE*

Le christianisme philosophique de Minucius Félix est généralement confus. Il se base sur un va-et-vient entre le théologique et le philosophique. Il prépare ainsi l'avènement du penseur saint Augustin[1]. A la philosophie gréco-latine succède une philosophie chrétienne qui fait appel au latin, à ses procédés et à sa poétique. Elle s'inspire largement du discours sophiste. En critiquant les philosophes, Minucius Félix renonce-t-il alors à la philosophie ? Ou bien entend-il avancer aux lecteurs les différences entre un philosophe et un chrétien pieux face à la sagesse du Christ ? S'attache-t-il à quels enseignements philosophiques ? Comment réussit-il à marier foi chrétienne et rationalisme (pour croire) ?

Quand Octavius parle, c'est bien l'auteur qui insère son raisonnement. Sa vision du monde, de l'humain et du divin est totale :

> « Je ne nie point ce que Cécilius s'est principalement efforcé d'établir : l'homme doit chercher à se connaître, examiner ce qu'il est, d'où il vient, pourquoi il existe ; s'il est un composé d'éléments ou d'atomes, ou plutôt s'il n'a pas été créé, formé et animé par un Dieu. » (*Oct.* 17)

Ces interrogations mènent à « l'universalité des choses » : la cohérence, l'harmonie et la connexité existent entre les éléments de la nature. Cela est « à moins de nous être bien pénétrés de la nature divine, nous ne pouvons nous rendre compte de la nature humaine ; de même que nous sommes incapables de bien diriger les affaires d'un état, avant d'avoir une parfaite connaissance des lois qui régissent la grande société de tous les êtres. » (*Oct.* 17) La réflexion de Cécilius, fondamentalement païenne, tourne autour du sens de l'existence, de la nature de la création…

Certes, l'auteur voit dans les chrétiens des Philosophes, et vice versa[2]. Les trois personnages de *l'Octavius* ont cette double identité, munis de passion et de raison. Ils partent d'un background socioculturel précis, partageant de solides connaissances en philosophie hellénique, nourrissant un dédain envers le local, et si Cécilius hésite devant cette équation, c'est pour défendre la culture païenne de Rome. Le Père de l'église, en prêtant positivement la voix à Octavius, expose la métaphysique présocratique et la philosophie grecque dans sa définition de l'identité divine (*Oct.* 19). Le propos suivant précise aussi l'action chrétienne : « Vaincre les méchants avec leurs propres armes, c'est-à-

[1] Yves-Marie Duval, op. cit., « Augustin ne fait aucune place à Minucius Felix qui méritait, pourtant, comme Lactance, de compter » (p. 57).

[2] « J'ai exposé les opinions de presque tous les philosophes, dont la plus grande gloire est d'avoir reconnu un seul Dieu, quoique sous des noms divers ; en sorte que l'on croirait que les chrétiens sont autant de philosophes, ou que les philosophes ont été autant de chrétiens. » (*Oct.*20) Cette affirmation tente alors d'unir sagesse philosophique et sagesse religieuse.

dire avec celles des philosophes » (*Oct.*39) Cette action signifie littéralement convaincre les sceptiques, et les méchants sont les philosophes. Voilà ce que dit le narrateur ou bien l'auteur qui s'oppose à sa première éducation de païen. L'objectif final est manifestement la quête de la vérité. Pour cela, l'auteur use de stratagèmes de communication, présentant son point de vue sans être dogmatique ni rébarbatif. La mise en scène et la narration de faits sont fréquentes dans le discours afin de bien persuader les concitoyens, et *l'Octavius* s'approcherait alors d'un récit ou d'une confession.

Si, afin de défendre la nouvelle foi, Octavius part d'une observation rationnelle de l'Univers[1], Cécilius s'accroche, selon le dessein d'un auteur qui s'efface, à un discours mitigé :

> « Qu'un Théodore de Cyrène, ou qu'un Diagoras, son digne prédécesseur, qui mérita d'être surnommé l'Athée, cherchent, en affirmant qu'il n'est point de dieux, à briser les seuls freins de la société, le respect et la crainte, jamais ils n'auront assez d'autorité pour faire prévaloir leur dangereuse doctrine et leur fausse philosophie. » (*Oct.*8)

Tout en menant une critique acerbe contre l'athéisme et son compatriote Théodore de Cyrène, il y défend, peut-être, indirectement l'héritage du polythéisme païen. Qu'entend-il par « fausse philosophie » ? Leur pensée déviée ? En fait, les concepts philosophiques sont redéfinis selon une vision totalement chrétienne. L'immortalité par la création est explicitée dans le discours d'Octavius, de manière à mettre en relief les principes d'un christianisme, pas encore nommé mais défini.

> « [...] les philosophes et les inventeurs des arts, avant d'avoir acquis par leur génie des droits à l'immortalité, ont passé pour des êtres vulgaires, pauvres et ignorants : qu'il sache que les riches idolâtres de leurs biens, considèrent plus l'or que le ciel ; que ce sont des pauvres comme nous qui ont découvert la sagesse et l'ont montrée aux autres ; d'où il résulte que la raison ne vient ni des richesses ni de l'étude, mais de l'auteur de notre âme. » (*Oct.*16)

La pauvreté, condition humaine de prédilection, meut la sagesse chrétienne. Elle est à rattacher à l'image du prophète, et par voie de conséquence à une vertu pour tout chrétien.

---

[1] « Que dès le commencement, les éléments de tous les êtres se soient réunis d'eux-mêmes par un effort de la nature, que les parties de cet univers aient été formées, disposées et jointes ensemble par un concours fortuit, faut-il qu'un dieu en soit le créateur ou l'architecte ? Que le feu ait allumé les astres ; que le ciel soit suspendu par sa propre matière ; que la terre se soit affermie par son propre poids ; que la mer se soit formée par la pente naturelle des eaux, d'où ferons-nous venir cette religion et cette terreur qui n'est après tout qu'une superstition ? » (*Oct.*5)

Ce rapport ardent envers les philosophes est éclairci à la fin du livre, avec un Octavius virulent :

> « […] nous méprisons le vain orgueil de ces philosophes que nous connaissons pour des tyrans, des corrupteurs, des adultères toujours fort éloquents contre leurs propres vices. Notre sagesse ne se reconnaît pas à nos habits, elle est dans notre cœur ; nous ne disons pas, mais nous faisons de grandes choses ; nous nous glorifions sans doute d'avoir trouvé ce que vos philosophes ont cherché avec de si grands efforts, sans pouvoir jamais le rencontrer. Pourquoi serions-nous des ingrats ? que pourrions-nous désirer de plus, si le vrai Dieu s'est mieux fait connaître à nous ? Jouissons de ce bienfait : que la raison soit notre guide, que la superstition soit réprimée, l'impiété confondue, et que la véritable religion triomphe toute seule ! » (*Oct.*38)

Ces analogies servent à réduire le poids du penseur dans la société. Ce dénigrement va en parallèle avec la naissance de la religion « sage ». Est-ce là un point de vue explicite de l'auteur ? Le jugement moral est, en général, constant dans ses désignations de l'étrangeté et de l'ingratitude des philosophes.

Si les formes païennes (à son regard l'alchimique, le mystérieux et le démoniaque) sont réfutées par l'auteur, comment va-t-il concevoir l'esthétique en général ? La création est une, et elle ne peut être qu'à la gloire de Dieu. Le culte chrétien est assimilé à la négation totale de l'esprit philosophique. Cécilius[1], antonyme de la vision auctorielle, précisera :

> « Peut-on ne pas s'indigner et même ne pas s'affliger de voir des hommes sans étude, sans connaissance littéraire, plongés dans l'ignorance des arts les plus abjects, décider hardiment de la nature et de l'ordre de l'univers, tandis que toutes les écoles des philosophes ont disputé depuis tant de siècles sans pouvoir s'accorder ? » (*Oct.*5)

Les analphabètes décident des affaires métaphysiques : ils ne font qu'embrasser la nouvelle foi. Cette constatation, rapportée sous forme d'une interrogation, est d'une rhétorique qui va être déstructurée. Il revient à l'auteur (par le biais d'Octavius) d'y répondre avec une rhétorique affirmative, menant à la foi.

Juriste et chrétien initié, Minucius Félix est non seulement contre l'enseignement philosophique, mais également contre l'Ornement. Et Cécilius d'ajouter :

> « Plus le discours est dépourvu d'ornements, plus la vérité est évidente, parce que, n'étant pas colorée par la pompe du style et les

[1] Le personnage de Cécilius est constamment décrit comme un intellectuel inconstant dans sa vision et ses convictions. Du propre aveu d'Octavius, nous lisons : « […] notre Cécilius a été si irrésolu, si incertain, si chancelant, que je ne sais si la fluctuation de ses opinions vient d'une érudition embrouillée ou est le fruit de l'erreur ». (*Oct.*16)

grâces de l'éloquence, elle se montre alors ce qu'elle est, l'unique règle de l'équité. » (*Oct.* 16)

Faut-il alors écrire (et réfléchir) dans un style sans ornement ? Chose que ne respecte pas quand même l'auteur chrétien : son chef-d'œuvre est régi par une éloquence inégalable.

Toutefois, son austérité, ou bien sa condamnation de l'ornementation, est digne des Africains convertis. Il critiquera aussi l'effervescence artistique de l'Afrique, en prêtant la voix à Octavius :

> « Une licence non moins effrénée et une obscénité encore plus révoltante ne règnent-elles pas sur vos théâtres ? Tantôt un mime y représente ou peint des adultères, tantôt un histrion efféminé, en exprimant l'amour, l'insinue dans votre cœur. On y déshonore vos dieux en leur prêtant les passions des hommes ; on vous arrache des larmes par de vains gestes et de feintes douleurs. Ainsi vous provoquez dans l'arène des homicides réels, et vous en pleurez de supposés au théâtre. » (*Oct.* 37)

L'Art païen, plus particulièrement les représentations dramatiques, est destructeur de l'âme chrétienne ; il garde les traces du démoniaque et l'immoral. Saint Augustin mènera la même réflexion.

De même, les créateurs païens sont également conscients du calvaire qui attend les âmes pécheresses. Octavius dit : « […] vos savants et vos poètes vous avertissent des supplices éternels qui sont destinés aux méchants, […] ils vous menacent de ce fleuve de feu et de ce marais brûlant du Styx ». (*Oct.* 35) Ce fleuve des Enfers va par la suite faire partie de la littérature chrétienne, notamment avec Dante : étant le cinquième cercle de la géhenne où les coléreux trouvent le supplice d'être noyés dans de la vase[1]…

A force de multiplier les artifices, l'Art trompe l'homme. Il y a lieu à vénérer les hommes, les tableaux, les objets et les statues… Il procrée alors des illusions, des mensonges capables de séduire des foules par d'autres formes trompeuses. Bref, Minucius Félix condamne l'Art comme un outil à sacraliser les artefacts humains.

B.- *UN PAIEN REPENTI*

Le christianisme primitif entretient des rapports conflictuels avec le paganisme, allant de la négation à la cohabitation forcée. À l'époque des persécutions impériales, Minucius Félix « craint de souiller sa pureté par des pratiques qui le rapprocheraient de la terre. »[2] Il s'écarte du

[1] Voir Dante, *L'Enfer*, in *La Divine Comédie,* traduction Louis Ratisbonne, 4e édition, Frères Lévy, Paris, 1870.
[2] Benjamin de Constant de Rebecque, *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, Editeur Béchet Aîné, Paris, 1842, p. 241.

polythéisme romain, considéré comme un ensemble de superstitions et de rites primitifs. C'est après Tertullien que Minucius Félix emploie le concept de « religion » dans son sens le plus connu : en tant que religion vraie et divine dans son opposition au paganisme (faux dieux), et en tant qu'institution de l'église versus institutions païennes (ou temples locaux). Ainsi le christianisme latin tend-il à convertir (pour ne pas dire purifier / sanctifier) les institutions et les rites anciens.

En suivant les pas d'Apulée, Minucius Félix montre un grand et particulier intérêt pour le paganisme local. Cet intérêt est probablement de nature pragmatique, servant à l'analyser, à exposer ses contradictions et à lui 'proposer' de nouvelles formes. S'intéresser au paganisme pour en connaître l'essence, et en faire un point de force du christianisme. Il s'inspire des Romains : « Ainsi, en adoptant les rites sacrés de toutes les nations ; ils ont mérité de devenir leurs maîtres. » (*Oct.*6) La connaissance du paganisme local permet aux seigneurs romains de dominer l'Africain sur ses terres. Comment contrecarrer cette puissance symbolique (latine / universelle) ? s'avère une question qui s'impose, dès le début, aux philosophes chrétiens.

A titre d'illustration, la démonologie, comme science occulte, est bien explicitée dans l'œuvre de Minucius Félix. Il s'y réfère en fin connaisseur lors de sa conversion – bien que voilée – citant Hostanès, le premier auteur des textes de magie. (*Oct.*26) Il définit la nature de la démonologie, explique l'action des magiciens et évalue la situation clinique du malade et des guérisseurs selon une vision typiquement chrétienne… Tout cela lui sert de prétexte à parler de la religion chrétienne, notamment du créateur, des anges... En conséquence, la démonologie, à travers l'œuvre, est constamment mise en parallèle avec la divination, afin d'en faire une déviation de la pensée humaine.

Minucius Félix croit en l'existence de démons qui incarnent le mal. L'opposition mal/bien est fondamentale dans son œuvre : tout ce qui relève du bien est fait par le chrétien, et le mal est à endosser par le païen. Le démon existe ; il ne faut pas lui réserver aucun culte particulier. Egalement imbu d'idées romaines et grecques, l'écrivain adopte une critique virulente contre la tradition qui célèbre l'Anti-Dieu, tout ce qui se rattache directement au Diable, coutume aux célébrations séduisantes, ayant des apparences appropriées au peuple… Au regard de l'auteur, le paganisme et la démonologie apparaissent identiques : le Diable impose à ses fidèles un rituel et un culte spécial, à l'instar de Dieu... Les spectacles sont, pour le Père de l'église, inventés pour célébrer la grandeur des dieux et des démons. Les figures païennes sont les représentations du diable, mais point l'émergence d'une culture propre.

Ce qui nous intéresse davantage dans cette œuvre, ce sont les rapprochements établis entre les dogmes chrétiens et les doctrines

païennes. Autrement dit, il y a lieu à préciser l'aversion de Minucius Félix pour les sciences et les arts locaux : la haine du propre collectif est à son apogée. En réalité, nous sommes devant un auteur hésitant entre deux partis : tantôt pour la culture autochtone (réflexion assurée par le païen), tantôt pour le christianisme conquérant le paganisme africain… Néanmoins, la conclusion présente un païen se débarrassant d'un paganisme dérangeant, et embrassant la nouvelle foi.

En dissimulant le point de vue des personnages dans *l'Octavius*, l'auteur rappelle cette première étape de penseur, en mettant dans une même équation démons et muses. Il y note un problème au niveau de la désignation :

> « Les poètes et les philosophes donnent à ces esprits le nom de démons, et Socrate lui-même disait qu'il avait un démon familier, qui le dirigeait dans toutes ses actions. Les magiciens non seulement connaissent les démons, mais encore ils font par leur entremise tout ce qu'ils opèrent de merveilleux : c'est avec leur secours qu'ils produisent des enchantements, vous font voir ce qui n'est point, et dérobent à votre vue ce qui est. » (*Oct.*26)

Ce passage, servant pour étaler les connaissances de l'auteur, traite de l'occulte dans son rapport à la création, en se basant autant sur la philosophie grecque que sur les croyances populaires. Il se référera également à Platon qui « croit que Dieu est si difficile à définir, et qui définit sans peine les anges et les démons ? » (*Oct.*26) De telles questions augurent d'un Minucius Félix savant, qui excelle, constamment derrière ses caractères, dans la confection d'interrogations critiques.

Développant une vision strictement religieuse, le Père de l'église précise les aires du mouvement des démons :

> « […] les démons excitent en nous les désirs de l'amour, pénètrent dans toutes nos pensées, se glissent dans notre cœur, agitent nos sens, font naître nos affections, allument en nous le feu dévorant des passions. » (*Oct.*26)

L'amour, et le sensuel qui en découle, sont l'œuvre du diable. Cette approche, exprimée par le personnage, le mène à la foi qui demeure toujours innommée.

Toujours, l'auteur, de par le truchement de ses protagonistes, précise, avec toute la minutie requise, une session d'exorcisme[1]. Sous forme de polémique anti-idolâtrique, il avance deux remarques fondamentales :

---

[1] « Le plus grand nombre d'entre vous sait que les démons se rendent justice à eux-mêmes, toutes les fois que nous les chassons des corps par la force de nos paroles et la ferveur de nos prières. […] Croyez donc qu'ils disent la vérité lorsqu'ils assurent qu'ils sont des démons, puisque c'est contre eux-mêmes qu'ils rendent témoignage, car ils ne peuvent plus rester dans les corps quand on les conjure par le seul et vrai Dieu ; ils en

– Pour l'auteur, les sources sont la philosophie gréco-latine et *la Bible* qui disent que les démons existent réellement. Si les patients évitent de s'approcher des catholiques, cela montre la grandeur des Ecritures.
– Le monothéisme est explicité par un Dieu unique et vrai. D'autres aspects de ce théisme demeurent quand même non posés.

Cultivé dans le paganisme, Octavius peut expliquer les faiblesses du système païen[1]. Il y énonce une critique contre la mythologie, la tradition orale et les croyances : il les nomme « fables et erreurs ». Tout ce qui relève de la notion du « beau » et de l'art est évidemment révoqué par l'auteur :

> « Nous apprenons de nos pères ignorants ces fables et ces erreurs ; et, ce qui est plus déplorable encore, nous employons notre esprit et nos soins à les étudier, et surtout à graver dans notre mémoire les vers des poètes, qui ont nui à la vérité plus qu'on ne saurait dire, par l'autorité qu'ils se sont acquise. » (*Oct.*22)

Apprendre par cœur des vers, qui sont loin de la vérité, est alors un acte abominable. Minucius Félix développe sa pensée en s'attaquant à toute forme de fiction ou d'art – construits sur le faux et l'illusoire[2].

---

sortent aussitôt, ou s'en retirent peu à peu, selon la foi du patient ou la volonté de celui de qui dépend la guérison. Aussi les voit-on fuir l'approche des chrétiens, qu'ils insultaient par votre ministère dans les assemblées publiques, et semer en secret, par la terreur, la haine de notre religion dans les âmes faibles dont ils se sont emparés ; car il est naturel de haïr ceux que l'on craint et de chercher à leur nuire : ils s'agitent donc en cent manières, pour que tous les hommes nous aient en horreur avant de nous connaître, de peur que nous ayant connus, ils ne puissent nous condamner et ne cherchent à nous imiter. » (*Oct.*27)

[1] « Nos aïeux ont été si faibles, qu'ils ont cru les choses les plus absurdes, telles qu'une Scylla qui avait plusieurs corps, une Chimère qui réunissait en elle différentes formes, une Hydre qui renaissait de ses blessures, des Centaures, hommes et chevaux tout ensemble : leur crédulité adoptait également toutes les fictions de la renommée. Que vous dirai-je de ces contes de bonnes femmes, de ces métamorphoses d'hommes en oiseaux, de bêtes en hommes, d'hommes en arbres et en fleurs ? métamorphoses qui se feraient encore si elles n'avaient jamais été faites, et qui ne l'ont point été, puisqu'elles ne sont pas possibles. Nos ancêtres, imprudents et crédules, ont adopté des dieux avec une grossière simplicité ; car, en rendant un hommage religieux à leurs rois, en désirant les contempler dans des images après leur mort, et conserver leur mémoire dans des statues, ils ont fini par convertir en culte ce qui n'avait été pour eux qu'un sujet de consolation. Avant que le monde fût ouvert au commerce, et que les peuples eussent mélangé leurs rites et leurs mœurs, chaque nation vénérait comme un citoyen dont le souvenir lui était cher, son fondateur, un guerrier illustre, la reine que sa chasteté et sa valeur avaient élevée au-dessus de son sexe, l'inventeur d'un art, ou l'auteur de quelque bienfait. C'est ainsi qu'en récompensant les morts on laissait un exemple à la postérité. » (*Oct.*20)

[2] « Toutes ces fables ont sans doute été inventées pour autoriser les vices des hommes. C'est par ces fictions et ces agréables mensonges que l'on corrompt l'esprit des enfants. Tout ce qui s'y imprime à cet âge laisse des traces que le temps ne peut effacer ; ils croissent avec l'erreur, sans pouvoir découvrir la vérité que rencontrent aisément ceux qui la cherchent. » (*Oct.*22)

Les personnages mis en scène connaissent de près la tradition païenne. Pour ce qui est de la symbolique chrétienne, Octavius adopte une position moins claire du fait de la comparer constamment à la païenne :

> « Nous n'adorons pas la croix, et nous ne désirons pas d'être crucifiés ; mais vous, qui consacrez des dieux de bois, peut-être adorez-vous aussi des croix de bois comme faisant partie de vos dieux. Vos étendards, vos drapeaux et les enseignes de vos camps ne sont autre chose que des croix dorées et accompagnées d'ornements. Vos trophées, monuments de vos victoires, imitent non seulement la forme d'une simple croix, mais celle d'un homme crucifié. Sans doute le signe de la croix existe naturellement dans un vaisseau qu'emportent ses voiles enflées par le vent ou qu'entraînent ses rames étendues ; ce signe se voit encore lorsqu'on dresse un joug, et lorsque, priant avec ferveur, l'homme lève les mains au ciel. Concluons donc que ce signe est naturel ou bien qu'il entre dans votre religion. » (*Oct.*29)

Cette description minutieuse des objets sacrés révèle, d'une part, la richesse culturelle des païens, et de l'autre, l'aversion pour le propre chez Octavius[1].

Pourtant, en bon rhétoricien, l'auteur laisse le païen défendre ses croyances primitives dans la première partie, et à Octavius de réagir :

> « Toute l'occupation des démons est donc de répandre de faux bruits et de les entretenir : de là vient cette fable que la tête d'un âne est pour nous une chose sacrée. Qui serait assez insensé pour avoir une pareille divinité, et assez simple pour s'imaginer qu'on pût l'adorer, à moins que ce ne fût vous, qui avez consacré dans les étables tous les ânes avec votre déesse Epone » (*Oct.*28)

La religion païenne est, de la sorte, tournée en dérision, avec un Octavius sentencieux. Le zoomorphique fait ainsi partie du paradigme culturel africain – comme étant une fraction de la culture autochtone. Le texte de Minucius Félix s'y réfère à maintes reprises à l'animalier qui s'avère plus pieux que l'indigène[2]. Le passage fait également référence à

---

[1] Octavius sait se défendre bien des accusations païennes : « Pensez-vous que nous soyons assez cruels pour verser et pour boire le sang d'un être aussi faible et qui ne vient que de naître ? une telle atrocité ne peut trouver de créance qu'auprès de ceux qui sont capables de la commettre. C'est vous qui exposez vos enfants nouveau-nés aux bêtes féroces et aux oiseaux de proie ; c'est vous qui, devenant parricides avant d'être pères, les étouffez dans le sein de leur mère par des breuvages empoisonnés. Et c'est de vos dieux mêmes que vient cet usage barbare ; car Saturne dévorait ses enfants. Aussi c'est pour cette raison que, dans quelques parties de l'Afrique, on lui sacrifiait des enfants qu'on empêchait de crier en les couvrant de baisers et de caresses, afin de ne pas offrir à ce dieu une victime lamentable. » (*Oct.*30)

[2] « Les animaux muets ne jugent-ils pas mieux que vous de vos dieux ? Les rats, les hirondelles et les milans savent qu'ils sont privés de sentiment ; car ils les rongent, les foulent aux pieds, se perchent sur leurs têtes ; et si vous ne les chassiez, ils feraient leurs

l'espace des démons, et à ces êtres se métamorphosant en êtres domestiques. Là, la nouvelle foi est mise dans une fusion totale avec les rites locaux.

Force est de constater la difficulté de préciser la vision de Minucius Félix eu égard à la dispersion de son raisonnement entre des voix opposées, entre des personnages à la fois contradictoires et complémentaires. Somme toute, notons que l'intérêt de l'écrivain africain pour les sciences occultes va dans le sens de les discréditer, et de faciliter par conséquent la présentation d'une foi occulte mais vraie. Est-ce pour une sorte de négation définitive ou pour une sorte de réconciliation entre les deux domaines ?

C.- *UN CHRETIEN CIRCONSPECT*

Chez Minucius Félix, à l'instar des autres pères chrétiens, l'exégèse du christianisme se fait par une pléthore d'interrogations rhétoriques[1]. Là, rappelons que l'exercice de l'auteur africain, en tant qu'avocat ou jurisconsulte qui maîtrise l'art de la rhétorique et de l'argumentation, lui sert pour prodiguer la voix du Seigneur. Bien que l'auteur africain soit connu comme un Père de l'Eglise, le Christ passe sous silence dans son œuvre excepté dans quelques rares références[2]. Comment expliquer de telles ellipses dans le récit ? Le texte se présente sous forme d'une kyrielle d'interrogations qui s'acharnent contre le paganisme. Les païens,

---

nids jusque dans la bouche de votre dieu : les araignées font leur toile sur son visage, et suspendent leurs fils à sa tête. Vous essuyez, vous nettoyez et frottez ces dieux, et vous les protégez et les redoutez, quoique vous les ayez faits : et tout cela, parce qu'aucun de vous ne pense que l'on doit connaître Dieu avant de l'adorer ; parce que, suivant en aveugles l'exemple de vos pères, vous aimez mieux adopter l'erreur commune, que vous en rapporter à votre propre conscience » (*Oct.*24)

[1] « Mais, sans avoir aucun doute sur la Providence, peut-être pensez-vous qu'il faille s'enquérir si le royaume du ciel est gouverné par un seul être ou par plusieurs ? Il ne sera pas difficile de résoudre cette question, si l'on considère que tous les empires de la terre ont leur modèle dans le ciel. Jamais le partage d'un trône a-t-il commencé de bonne foi, ou fini sans quelque scène sanglante ? […] je vous rappellerai la querelle si connue de deux jumeaux, qui se disputaient à qui régnerait sur une troupe de bergers et sur des cabanes, les guerres d'un gendre et d'un beau-père qui ont troublé l'univers entier ; car la fortune d'un si vaste empire ne put suffire à deux hommes. Voyez les animaux : les abeilles n'ont qu'un seul roi, les troupeaux n'obéissent qu'à un seul conducteur : et vous voulez que dans le ciel la souveraineté puisse être divisée, et que la puissance absolue de ce divin et véritable empire puisse être partagée ? N'est-il pas hors de doute que Dieu, l'auteur de toutes choses, n'a ni commencement ni fin ; que celui qui a donné l'être à tout ce qui existe s'est donné l'éternité ; qu'avant d'avoir créé le monde, il était un monde à lui-même ; que tout a été fait par sa parole, disposé par sa sagesse, consommé par sa puissance ? » (*Oct.*18)

[2] « Que vous êtes loin de la vérité lorsque vous nous accusez d'adorer un criminel et sa croix ! Pouvez-vous penser qu'un criminel ait mérité d'être cru Dieu, ou qu'un homme terrestre ait pu le devenir ? » (*Oct.*29)

s'identifiant avec les Africains non convertis, sont représentés comme des êtres écervelés et débauchés :

> « […] l'aveuglement d'une multitude ignorante, et que, dans un si beau jour, il aille se prosterner devant des pierres taillées en idoles, arrosées de libations et couronnées de fleurs ? » (*Oct.*3)

Il s'attarde sur la vénération des idoles : une pratique en vogue. *L'Octavius* est donc un discours double : il déconstruit la logique du paganisme pour fonder un christianisme local. Il rappelle les notions de la religion païenne, et les remplit d'une nouvelle signification, plus appropriée aux concitoyens.

Comment explique-t-il alors le gouvernement de Dieu sur la création ? Pour lui, la Providence organise l'univers qui se présente comme une structure équilibrée d'éléments : « le monde est gouverné par une Providence, et que tout obéit à un seul Dieu ». (*Oct.*20) Octavius parle encore à la place de l'auteur :

> « La Providence n'embrasse pas seulement le genre humain dans son universalité, elle veille encore sur toutes ses parties. […] Lorsque vous entrez dans une maison, et que vous en voyez toutes les pièces parfaitement disposées et magnifiquement décorées, ne pensez-vous pas qu'un maître, supérieur à toutes ces choses, préside à leur ordonnance ? » (*Oct.*18)

Cette analogie tend à simplifier la divine providence : l'organisation du quotidien en est l'illustration. Là, l'auteur chrétien s'adresse, dans un ton familier, à ses ouailles pour leur prouver la gouvernance totale de Dieu.

> « [Dieu] ne gouverne pas seulement la marche du cosmos, elle est également l'auteur de sa beauté, jusque dans ses détails. C'est en l'homme surtout que se manifeste la beauté de la création, dans l'infinie diversité des individus. »[1]

Néanmoins, Dieu n'est pas responsable des fautes humaines. L'intervention diurne dans leurs affaires est neutre, voire nulle.

Le même personnage ajoute :

> « Que personne ne compte sur le destin ; que personne non plus ne rejette ses fautes sur le destin. Quels que puissent être les événements, l'esprit reste libre ; et c'est l'action de l'homme qui est jugée et non pas sa condition : le destin n'est rien, c'est la volonté de Dieu qui décide de tout, parce que Dieu voit l'avenir comme le présent, et règle les destinées de chacun de nous selon les mérites qu'il a prévus. » (*Oct.*36)

Cette longue explication révèle une position rationnelle, loin de tout fatalisme. Les affaires humaines sont autonomes de la providence. N'y

[1] Philippe Caspar, op. cit., p. 59.

a-t-il là qu'un refus des oracles, influents mais trompeurs, des dieux païens sur la vie des Africains ?

Le modèle du chrétien est précisé comme un croyant qui aspire à l'amour de Dieu, au martyre. Octavius va plus loin, comparant le fidèle au soldat romain[1]. Les soldats du Christ (*milites christi*) sont différents des païens (*pagana fides*) qui sont des fidèles de la religion locale qui s'attachent au culte de la terre, du pays… Les Pères de l'église africaine, en général, forgent le concept de « soldat de Dieu », une forme optimale de « mourir au nom de Dieu ». En mourant dans le combat, le soldat chrétien rejoint la Divinité…

Plus Minucius Félix se réfère aux enseignements bibliques, plus il s'attaque à l'univers profane des philosophes. La sagesse n'existe que dans l'Ecriture – curieusement *la Bible* n'est pas citée. La mort, l'enterrement et la résurrection des chrétiens est transposée comme une histoire féerique :

> « Nos funérailles se font avec la même simplicité qui nous a distingués durant la vie. Nous ne couronnons pas les morts de fleurs qui sont bientôt fanées, mais nous attendons de Dieu même une couronne incorruptible. Modestes, sans inquiétude, et pleins de confiance dans la miséricorde divine, […] nous avons la certitude que nous ressusciterons heureux, et nous vivons dans la contemplation de l'avenir. Que Socrate, ce bouffon d'Athènes, glorieux du témoignage d'un oracle menteur, confesse qu'il ne sait rien » (*Oct.*38)

Cet éloge de la vie des Chrétiens (heureux dans la douleur) montre un Octavius inébranlable dans ses vœux d'une résurrection toujours féerique. Cela est vrai pour les croyants. Qu'en est-il des impies ? Minucius Félix les décrit en énumérant des adjectifs dépréciatifs, sans aller jusqu'à décrire l'Enfer attendu dans toutes ses horreurs.

Aussi l'Africain Cécilius apparaît-il un antisémite virulent :

> « La misérable nation juive est la seule qui reconnaisse un seul Dieu ; mais elle a des temples, des autels, des cérémonies et des sacrifices publics : toutefois la puissance de ce Dieu est si nulle, que maintenant il se trouve, ainsi que ses adorateurs, prisonnier des Romains. » (*Oct.*10)

---

[1] « Quel plus beau spectacle pour la divinité que de voir un chrétien aux prises avec la douleur, braver les menaces, les supplices et les tourments, l'appareil de la mort et la cruauté des bourreaux, défendre sa liberté contre les princes et les empereurs, céder à Dieu seul, et triompher, en expirant, du juge qui l'a condamné ! car c'est être vainqueur que d'obtenir ce qu'on désire. Quel est le soldat qui affronte le danger avec plus d'audace devant son général ? nul n'a droit à la couronne avant d'avoir combattu, et cependant le général ne peut donner que ce qui dépend de lui : il ne saurait prolonger la vie, mais il peut honorer le courage. » (*Oct.*37)

Quelle serait la juste position de l'auteur ? Minucius Félix, par le truchement de ce personnage, présente un diptyque des Juifs : ils étaient prospères quand ils avaient la foi ; et ils devinrent pervers quand cette foi fut oubliée et transgressée[1]. Cet antijudaïsme théologique préparerait l'antisémitisme déclaré de saint Cyprien et d'autres pères de l'église africaine.

A cet antisémitisme s'adjoint un anti-impérialisme vigoureux dans le texte. Tout en s'attaquant au panthéon impérial (païen), *l'Octavius* est un réquisitoire contre l'empire romain. Il fustige l'empire et ses institutions car il est fondé sur le système païen. Octavius dit : « César, au contraire, quoiqu'il eût méprisé les auspices et les augures, qui s'opposaient à ce qu'il s'embarquât pour l'Afrique avant l'hiver, n'eut-il pas une navigation favorable suivie de la victoire ? » (*Oct.*26) Les oracles avancent des mensonges et propagent le faux. Pour les Pères de l'Eglise africaine, la grandeur de Rome est bâtie sur la destruction et le crime. Octavius ajoute :

> « Dépouiller les voisins, détruire leurs cités, leurs temples et leurs autels, emmener des captifs, s'agrandir par la ruine des autres et par les crimes […]. Ainsi, tout ce que les Romains tiennent, adorent, possèdent n'est que le butin conquis par leur audace » (*Oct.*25)

Les persécutions des Chrétiens sont bien décrites, tout aussi bien que la conquête des pays étrangers. Cette politique d'expansion ne montre pas seulement un système barbare, mais également la nature des Romains : cruels, féroces, voleurs, traîtres, assassins[2]...

En suivant cette esquisse, les dieux romains sont des créatures mondaines. Octavius en dira :

---

[1] « Les Juifs adoraient notre Dieu, qui est celui de tous les hommes. Tant qu'ils lui sont restés fidèles et qu'ils ont obéi à ses commandements tout leur a prospéré : leur petit nombre se multiplia à l'infini ; de pauvres qu'ils étaient, ils devinrent opulents ; d'esclaves, souverains : Dieu était à leur tête ; les éléments combattaient pour eux ; une poignée de Juifs taillait en pièces des légions innombrables ; sans arme, ils faisaient reculer leurs ennemis armés ; même en fuyant, ils remportaient la victoire. […] la perversité des Juifs a été causé de leur perte, et que tout ce qui leur est arrivé leur avait été prédit longtemps auparavant s'ils persévéraient dans leur désobéissance. Ainsi, quand vous serez convaincu qu'ils ont abandonné Dieu avant que Dieu les eût abandonnés, vous ne direz plus dans vos discours impies qu'ils sont avec leur Dieu les captifs des Romains ; mais vous serez forcé de convenir que ce Dieu les a livrés, comme des transfuges de sa loi, à la merci de leurs ennemis. » (*Oct.*33)

[2] Le pieux Octavius dira : « Qu'était Rome dans son berceau ? une poignée de brigands que leurs forfaits avaient réunis, et qui, forts de la terreur qu'inspirait leur férocité, s'accroissaient chaque jour. Une première populace une fois rassemblée dans ce repaire, on y vit accourir des voleurs, des traîtres, des assassins, des scélérats de toute espèce ; et afin que Romulus, qui était leur chef, l'emportât sur eux en cruauté, il massacra son frère : voilà sous quels auspices a commencé cette ville religieuse. » (*Oct.*25)

> « Ceux que l'on mit au rang des dieux furent, selon Prodicus, des hommes qui, en parcourant le monde, se rendirent utiles à la société par quelques découvertes relatives à l'agriculture. Perseus est du même avis, et ajoute que l'on appela du même nom les fruits et ceux auxquels on en était redevable, comme a fait Térence quand il dit : Vénus languit sans Bacchus et Cérès. » » (*Oct.*21)

Selon ce texte apologétique, tout mène à croire en un Dieu vrai et unique, et à abandonner les dieux païens. (Voir aussi *Oct.*5 et 17) Cela doit être la seule conviction que l'auteur inculque au lecteur. La nature dicte à l'homme l'ordre ou le conseil d'embrasser la foi, et l'auteur traduit cette position en se basant quand même sur des arguments profanes.

III.- *LA REPRESENTATION DU PROPRE*

Si *l'Octavius* défend timidement le christianisme, c'est parce qu'il entend exposer et soutenir la supériorité de la religion par rapport au paganisme. Peut-être cette apologie s'expliquerait durant les persécutions. Ce qui nous y intéresse, c'est la part réservée à l'africanité au niveau des mœurs et lors de cette époque, en pleine Rome… Que dit-il justement du païen (ou bien de la culture propre) ? Nous y décelons un ensemble de détails intéressants non seulement sur la culture africaine, mais aussi sur sa propre vie d'amazigh expatrié à Rome. L'auteur évoque amplement l'Afrique, ses dieux d'enfance, ses rois… Généralement, à l'instar des autres auteurs chrétiens africains, Minucius Félix se place dans la polémique avec le païen, la négation du propre et la défense de la foi romaine.

Qu'il soit romain ou africain, le païen est tourné en dérision dans la littérature chrétienne. À ce propos, Voltaire dira dans son *Dictionnaire philosophique* :

> « Vous verrez dans Minucius Félix les imputations abominables dont les païens chargeaient les mystères chrétiens. On reprochait aux initiés de ne se traiter de frères et de sœurs que pour profaner ce nom sacré : ils baisaient, disait-on, les parties génitales de leurs prêtres, comme on en use encore avec les santons d'Afrique ; ils se souillaient de toutes les turpitudes »[1]

Cette constante querelle entre païens et chrétiens se fait à travers des campagnes de discrédit et d'affront mutuelles.

Non dogmatique et non cléricale, la religion naturelle africaine est refusée par l'auteur chrétien. Il réfute le système mystique qui unit Nature et Humains. Selon lui, il n'y a pas de transcendance entre eux.

[1] Voltaire, « L'initiation », in *Dictionnaire philosophique*, Perronneau, 1819, p. 25.

Les esprits et les dieux sont immanents au monde, et l'homme est central dans cette religion. Octavius dit à propos de cette culture propre :

> « [...] vous vantez vos ancêtres ? cependant nous naissons tous égaux ; c'est par la vertu seule que nous différons. C'est donc avec raison que les chrétiens, qui ne tirent vanité que de leur vie, que de leurs mœurs, s'abstiennent de vos plaisirs, de vos pompes et de vos spectacles, dont ils connaissent l'origine superstitieuse, et dont ils condamnent les attraits corrupteurs. » (*Oct.*37)

Les hommes sont égaux ; et si une culture crée la distinction entre les hommes, elle est corruptrice. Les Chrétiens méprisent alors les fêtes païennes, les sacrifices, les libations… (*Oct.*38)

Opposé aux institutions publiques de l'époque, Minucius Félix dénonce l'arrogance des empereurs, la tyrannie de leur politique contre les chrétiens. Ainsi Octavius voit-il d'un mauvais œil les combats des gladiateurs, les sacrifices d'êtres humains à la gloire des dieux. Ce rituel prédomine dans l'Afrique de l'époque (IIe et IIIe siècles). La société africaine adopte, fort probablement, des attitudes positives envers les acteurs et les gladiateurs, mais point avec les empereurs de Rome. Ceci est une expression d'une culture païenne qui se construit dans son contact continu avec la culture des Romains. Toujours est-il que les pères d'église dénigrent ces héros des spectacles profanes comme ils haïssent l'empire.

Dans *l'Octavius*, c'est bien Cécilius qui défend la culture des siens. En tant que personnage déterminé comme autochtone, il dira :

> « [...] ne serait-il pas mieux de conserver la croyance de nos ancêtres comme le plus sûr garant de la vérité ? de suivre une religion transmise par la tradition ? d'adorer les dieux que nos parents nous ont appris à craindre avant de les connaître ? et, sans juger nous-mêmes de nos divinités, de nous en rapporter à nos pères, qui, dans un siècle grossier et à la naissance du monde, ont mérité d'avoir des dieux pour bienfaiteurs ou pour rois ? De là vient que chaque empire, chaque province, chaque ville a un culte particulier et des dieux municipaux. » (*Oct.*6)

Ce raisonnement épouse parfaitement la défense de la culture locale. Toutefois, elle est placée entre le péché et le ridicule au regard d'un majestueux Octavius[1].

---

[1] Selon Octavius, les dieux païens sont des créateurs ridicules : « Que dirai-je de la forme et de la figure de vos dieux ? N'offrent-elles pas l'assemblage du ridicule et de l'ignominie ? Vulcain est boiteux ; Apollon, après tant de siècles, est imberbe ; Esculape a une longue barbe, quoique fils d'Apollon qui n'en a point ; Neptune a des yeux d'azur, Minerve les a bleus ; Junon en a qui ressemblent à ceux d'un bœuf ; Mercure a des ailes aux talons ; Pan, des pieds de bouc ; Saturne, des fers aux pieds ; Janus a deux visages, comme s'il voulait marcher à reculons ; Diane la chasseresse a une robe retroussée ; Diane d'Ephèse a une infinité de mamelles ; Diane Trivia, trois têtes et plusieurs mains

Les nouvelles formes et les 'superstitions' païennes font figure de religion locale, auxquelles « l'empire romain est redevable de sa grandeur ! » (*Oct.*25) Minucius Félix écrit, fort probablement, *l'Octavius* dans une perspective antipaïenne. Il est le premier à dénoncer l'inanité du polythéisme, à affirmer la vanité des statues divines –servant de refuge aux animaux[1]. Le peuple, dans son attachement au patrimoine, est caractérisé comme une « multitude ignorante » (*Oct.*3) L'aliénation y est pour quelque chose. Le local, ou le païen, est non seulement absent, mais il sert le triomphe du christianisme[2].

A propos du paganisme africain, Cécilius explique : « nos ancêtres se sont appliqués à l'observation des augures, à l'inspection des entrailles des victimes, qu'ils ont institué des sacrifices et consacré des temples. » (*Oct.*7) Ce paganisme déifie systématiquement ses rois. Les dieux païens ne sont que des hommes divinisés par leurs sujets, vu leur héroïsme et générosité de leur vivant. Cet évhémérisme, en tant qu'argument, sert à détruire la logique de base du paganisme.

A propos de Juba, Octavius dira :

> « Juba n'est dieu que parce que les Maures l'ont voulu, et ainsi de tous les autres rois déifiés, dont l'apothéose est moins un témoignage de divinité qu'un dernier honneur rendu à leur autorité passée. C'est bien sûrement contre leur gré qu'on les place au ciel : ils aimeraient mieux toujours rester hommes ; ils redoutent de devenir dieux, et ne le veulent pas même à l'âge le plus caduc. On ne peut donc faire un dieu d'un être mort, parce qu'un dieu ne meurt point ; et on ne peut faire un

---

qui la rendent monstrueuse. Que dirai-je de votre Jupiter lui-même ? tantôt il est sans barbe, tantôt il est barbu : s'appelle-t-il Hammon ? il a des cornes ; Capitolin ? il tient des foudres ; Latiaris ? il est couvert de sang ; Feretrius ? on ne l'aborde pas sans dépouilles opimes : enfin, pour ne pas énumérer toutes ces sortes de Jupiter, contentons-nous de dire que les bizarreries et les monstruosités qu'on lui attribue, sont aussi diversifiées que les noms qu'on lui donne. Erigone se pend pour être une vierge étincelante parmi les astres ; Castor et Pollux, afin de vivre, meurent tour à tour ; Esculape est renversé par la foudre et se relève dieu ; Hercule, pour cesser d'être homme, est consumé dans les flammes du mont Oeta. » (Oct.21)

La religion païenne est, dans sa nature, un péché : « Vos lois défendent les adultères, mais vous les commettez ; pour nous, nous ne naissons hommes que pour nos épouses : vous ne punissez que les actions criminelles ; parmi nous la pensée même est un crime : vous redoutez les témoins de vos fautes, et nous notre conscience, qui toujours est avec nous : enfin c'est des vôtres que les prisons regorgent, tandis qu'on n'y voit jamais des chrétiens, à moins que ce ne soit un défenseur de nos vérités ou un apostat. » (Oct.35)

[1] Octavius : « ils feraient leurs nids jusque dans la bouche de votre dieu : les araignées font leur toile sur son visage, et suspendent leurs fils à sa tête. » (*Oct.*24)

[2] Gaston Boissier, *Fin du paganisme*, tome 2, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1891

« […] l'artifice de Minucius est facile à saisir. Il consiste à invoquer, à l'appui des idées nouvelles, des autorités antiques. […] Tout son travail consiste à chercher dans les livres des anciens sages des précédents au christianisme ; et, quand il y trouve des opinions qui lui paraissent se rapprocher des siennes, il le constate d'un air de triomphe » » (p.324)

dieu d'un être qui a pris naissance, parce que tout ce qui naît est sujet à la mort : or ce qui est dieu n'a ni commencement ni fin. Je le demande, si jadis il est né des dieux, pourquoi n'en naît-il plus aujourd'hui ? » (*Oct.*23)

Ceci est également clair dans les œuvres des auteurs africains comme Cyprien, Tertullien, Arnobe, Lactance et Saint-Augustin[1].

De même, les statues ne sont que des signes d'un paganisme à condamner. Octavius décrit l'élévation d'une statue chez les païens en ces termes :

« Est-il de pierre ? il est taillé, sculpté et poli quelquefois par un homme souillé de vices. Le dieu cependant n'est sensible ni à l'injure qu'il reçoit en naissant, ni aux témoignages de vénération que vous lui donnez dans la suite ; mais peut-être n'était-il pas encore dieu tandis que son simulacre n'était qu'un bloc de marbre, une pièce de bois ou un lingot d'argent ; quand devient-il donc dieu ? on le fond, on le taille, on le sculpte, ce n'est pas encore un dieu ; on le soude, on le dresse, on le met sur un piédestal, ce n'est pas encore un dieu ; enfin on l'orne, on le consacre, on le prie : pour le coup le voilà dieu, puisque l'homme l'a voulu et l'a dédié. » (*Oct.*23)

Minucius Félix ne se lasse pas de narrer l'histoire des dieux païens. Il explique qu'il y a décalque entre la tradition monothéiste et le paganisme, afin de légitimer la première voie, la plus correcte et rationnelle. La pensée chrétienne s'amplifie d'anecdotes, d'explications et d'histoires relatives à la tradition païenne pour justifier l'homme pécheur qui ne retrouve son salut que dans la voie de Jésus.

Fort probablement doté d'un savoir de paysan, Cécilius compare la multiplication des chrétiens à l'abondance de plantes dangereuses :

« […] semblables aux plantes dangereuses qui sont les plus fécondes, les oratoires ténébreux de cette sacrilège coalition, qui s'accroît avec la perversité de nos mœurs, se multiplient par tout l'univers. Il faut anéantir cette exécrable secte dont les partisans se reconnaissent à des signes secrets, et s'aiment mutuellement presque avant de se connaître. Ils couvrent leurs débauches du nom de religion et s'appellent entre eux frères et sœurs, afin que, par l'interposition de ce nom sacré, ils fassent un inceste d'un crime ordinaire : tant un fanatisme vain et insensé les porte à se glorifier de leurs crimes ! » (*Oct.*9)

Cécilius énumère les rumeurs qui entourent la nouvelle religion : consacrer la tête d'un âne, honorer les parties « honteuses » du prêtre…

[1] M. Simon, *Le christianisme antique et son contexte religieux*, vol. 1, publié par Mohr Siebeck, p. 192.

Il incarne à la fois l'esprit de la persécution impériale et celui de la résistance amazighe à la nouvelle foi globalisante.

Selon la vision d'Octavius, partagée totalement avec l'auteur, le christianisme retrace la condition humaine (quand le paganisme domine) dans un état de cruauté inimaginable ; d'où la légitimité pour son avènement en Afrique du Nord. En suivant la même logique, les autochtones ont une conception négative de cette nouvelle foi. Cécilius raconte :

> « Le récit que l'on fait de leurs initiations est aussi horrible que véridique. On présente un enfant couvert de pâte à celui qui doit être initié, afin de lui cacher le meurtre qu'il va commettre, et le novice, trompé par cette imposture, frappe l'enfant de plusieurs coups de couteau : le sang coule, les assistants le sucent avec avidité, et se partagent ensuite les membres palpitants de la victime. C'est ainsi qu'ils cimentent leur alliance [...] Tous nos auteurs en font mention, et la harangue de l'orateur de Cirta l'atteste également. Dans un jour solennel tous se rendent au banquet avec leurs enfants, leurs femmes et leurs sœurs ; là, après un long repas, lorsque les vins dont ils se sont enivrés commencent à exciter en eux les feux de la débauche, ils attachent un chien au candélabre, et le provoquent à courir sur un morceau de viande qu'on lui jette à une certaine distance. Les flambeaux renversés s'éteignent ; alors, débarrassés d'une lumière importune, ils s'unissent au hasard, au milieu des ténèbres, par d'horribles embrassements, et deviennent tous incestueux, au moins de volonté s'ils ne le sont d'effet, puisque tout ce qui peut arriver dans l'action de chacun entre dans les désirs de tous. » (*Oct.* 9)

Ici, l'orateur de Cirta, selon les historiens, est bien Cornélius Fronton. Cette anecdote tend à discréditer le bien moral que le christianisme dit apporter au pays.

Le personnage Cécilius résiste à l'avènement de l'étranger, païen il demeure dans ses croyances. Il raille longuement les (nouvelles) croyances chrétiennes :

> « Non contents de professer des opinions aussi extravagantes, ils débitent des contes de bonnes femmes ; ils disent qu'après leur mort ils renaîtront de leurs cendres, et, par je ne sais quel aveuglement, ils ajoutent foi à ce qu'ils ont inventé. » (*Oct.* 11)

De son côté, Octavius raille la religion d'Isis et d'Osiris :

> « Voyez le sistre d'Isis changé en hirondelle ; jetez les yeux sur le tombeau vide de votre Sérapis ou Osiris, dont les membres furent dispersés çà et là ; considérez enfin vos sacrifices et vos mystères, vous y apprendrez les disgrâces, la fin tragique, les funérailles, les plaintes et les gémissements de ces dieux infortunés. Isis a perdu son fils, elle le pleure, et le cherche accompagnée de son Cynocéphale et de ses prêtres chauves qui, dans leur tristesse, se frappent la poitrine, et imitent la douleur d'une mère inconsolable. Bientôt Isis se réjouit,

parce que son fils est retrouvé ; les prêtres s'en réjouissent aussi, et le Cynocéphale qui l'a trouvé en est tout glorieux. Ainsi, ils ne cessent tous les ans de perdre ce qu'ils trouvent, et de trouver ce qu'ils perdent. N'est-il pas ridicule de pleurer ce qu'on adore, ou d'adorer ce qu'on pleure ? » (*Oct.*21)

L'auteur africain excelle justement dans la manière de dénigrer et de déprécier les soubassements et les croyances du paganisme pour leur substituer l'héritage chrétien. Soucieux de conquérir les païens, Minucius Félix n'explique que rarement des passages de *l'Ecriture*.

Au système des oracles, le sommeil apporte des prémonitions. La conception du sommeil est tributaire de ce qu'on en dit la culture locale : « Pendant le sommeil même, nous voyons, nous entendons, nous reconnaissons ces dieux que notre bouche impie ose nier et blasphémer durant le jour. » (*Oct.*7) C'est bien Cecilius qui parle. Le Païen est rassuré dans ses croyances élémentaires. Certes, le paganisme africain est longuement décrit dans quelques passages, et c'est le ton de dénigrement d'un auteur aliéné qui nous le rapporte[1]. Les Pères de l'église africaine critiquent tout ce qui se fait dans les amphithéâtres, les arènes et les places publiques. Pour ces jeux d'horreur, le public applaudit la beauté du péché, du vice et du crime.

Le paganisme africain est fort connu pour Octavius ; il s'attaque aux dieux égyptiens et à tout ce qui se rattache aux cultes africains :

« La peine capitale n'atteint-elle pas quiconque aura tué un des animaux divinisés ? Ces mêmes Egyptiens, ainsi que la plupart d'entre vous, redoutent autant l'aigreur des oignons que leur Isis, et les flatuosités qui sortent du corps humain ne les font pas moins trembler que leur Sérapis. Celui qui, dans ses récits mensongers, nous accuse d'adorer en la personne de nos prêtres une chose dont la pensée seule

---

[1] Octavius dit : « Si vous passez vos rites en revue, qu'ils vous offrent de choses ridicules et souvent dignes de pitié quelques uns de vos prêtres marchent tout nus au plus fort de l'hiver ; d'autres, la tête couverte d'un bonnet, portent de vieux boucliers et se font des incisions ; d'autres promènent de quartiers en quartiers des dieux qui demandent l'aumône. Vous avez des temples où l'on ne peut entrer qu'une fois par an ; d'autres où ce serait un crime de pénétrer ; il y en a dont l'entrée est interdite aux hommes ; d'autres qui sont fermés aux femmes. Vous avez des cérémonies où un esclave ne peut assister sans une profanation qu'il faut expier : certaines idoles ne peuvent être couronnées que par la femme qui n'a eu qu'un mari ; d'autres ne peuvent l'être que par celle qui en a eu plusieurs ; et l'on recherche avec une grande dévotion celle qui peut compter le plus d'adultères. Que dirai-je de ceux qui font des libations de leur propre sang, et qui supplient les dieux en se couvrant de stigmates ? Ne vaudrait-il pas mieux qu'ils fussent sans religion que d'en avoir une semblable ? Ceux qui se privent des parties de la génération n'offensent-ils pas leurs dieux en croyant les honorer ? car si Dieu eût voulu être servi par des eunuques, il pourrait en créer pour nous dispenser d'en faire. Peut-on ne pas voir que ce sont des esprits malades qui se livrent à ces extravagances, et que la foule de ceux qui en sont atteints se prête un mutuel appui ? Le grand nombre de ces insensés est la seule excuse dont ils puissent se servir pour couvrir leur folie. » (*Oct.*24)

> nous fait rougir, nous impute des infamies qui lui sont propres. Un culte aussi obscène se pratique sans doute parmi ceux qui, prostituant toutes les parties de leur corps, donnent au libertinage le nom de galanterie, et portent envie à la licence des courtisanes ; hommes dont la langue n'est pas pure, lors même qu'elle se tait, et qui éprouvent le dégoût de l'impudicité avant d'en sentir la honte. » (*Oct.*28)

Aux yeux de l'auteur, ces cultes profanes sont complètement infâmes. Donc, le refus de la tradition locale est, en conséquence, total.

Enfin, Minucius Félix rêve d'interdire les religions locales ; cette interdiction ne sera effective qu'à la fin du IVe siècle, avec l'empereur Théodose 1er. Le paganisme sera remplacé par le monothéisme (globalisant) : les Africains païens seront massacrés, pillés et décimés. Le païen est figé dans sa nature animale ; il ne peut espérer le salut que par le fait d'attendre la conversion au monothéisme.

Notons enfin que *l'Octavius* prépare l'avènement des autres apologies africaines : *De utillitate credenti* et *De vera Religione* de saint Augustin, *Unitate Ecclesaiœ* de saint Cyprien. À ce propos, Lactance dans ses *Divinae institutiones* : « Parmi les défenseurs de notre cause que je connais, Minucius Félix occupa au barreau un rang très distingué. » Il y précise que son livre est un raisonnement continu pour défendre le christianisme naissant.

Ce christianisme timide de Minucius Félix est à prendre comme la première conversion d'un écrivain africain qui continue à célébrer le continent « basané », ses chaleurs, ses dieux, ses traditions, ses rois.... Cela doit expliquer pourquoi l'auteur se cache derrière ses créations, notamment les points de vue de ses personnages. Pour lui, la nature humaine mène fondamentalement au christianisme[1], mais nullement au paganisme.

---

[1] « [...] les hommes, sans distinction d'âge, de sexe et de rang, sont nés avec un esprit capable de discerner le bien d'avec le mal, et qu'ils ne doivent pas leur sagesse à la fortune, mais à la nature ». (Oct.16)

JULES L'AFRICAIN

Qui est vraiment ce Sextus Julius Africanus traducteur vers le grec de *l'Apologétique* de Tertullien ? En effet, il est le premier qui compose en grec *Chronique universelle*[1] afin de créer une tradition chrétienne avant l'heure. Il explique les faits historiques à partir d'une vision religieuse. Il ne connaît pas les aléas de la persécution des chrétiens par l'Empire. Erudit, il narre et explique l'histoire de l'humanité depuis les origines (en 5499 av. J.-C.) jusqu'en 221 apr. J.-C. (sous le règne d'Héliogabale).

Militaire, il participe aux guerres menées par le roi Abgar IX. Courtisan chez ce dernier, il travaille au service de l'Empire : il fonde une bibliothèque dans le Panthéon de Rome.

La postérité garde quelques traces de cet écrivain anonyme. Il entretient avec Origène une correspondance constante où apparaît leur solide amitié.

Saint Jérôme parle de Jules l'Africain dans *De viris illustribus* (§ 63) : il est attaché à l'ambassade des citoyens d'Emmaüs Nicopolis en Palestine auprès de l'empereur Héliogabale. Quant à Eusèbe de Césarée (*Chronique*), il parle d'une ville portant le nom de « Nicopolis » restaurée en 222 sous la direction de Julius Africanus.

Son œuvre se compose de : *Les Cestes*[2], *Chronographiai* chrétiennes en cinq livres et une correspondance. S'agit-il toujours du même auteur des deux œuvres ? demeure une question qui intrigue la postérité. Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*, VI, 31) affirme qu'il s'agit du même philosophe nord-africain. Les autres titres sont *Broderies* et *Paradoxa*.

Les Cestes, ouvrage dédié à l'empereur Sévère Alexandre, est une encyclopédie de 24 livres sur l'art de la guerre, l'agriculture, la magie, la médecine, la poésie... L'auteur y insère diverses anecdotes intéressantes à exploiter pour découvrir la réalité de l'époque. Par exemple, en ce qui concerne les arts de la guerre, il parlera du « feu automatique ».

Quant à ses *Chronographiai*, elles constituent la première encyclopédie chrétienne. Les cinq livres sont à l'origine non seulement des d'Eusèbe de Césarée, mais d'autres théologiens jusqu'au Moyen

---

[1] Julius Africanus (trad. S.D.F Salmond, Ante-Nicene Fathers), *Chronicles*, vol. 6, Edinburgh, 1980; Julius Africanus (trad. Martin Wallraff (dir.), *Chronographiae. The Extant Fragments*, vol. 1, de Gruyter, 2007.

[2] Jules Africain, *Fragments des Cestes. Provenant de la collection des tacticiens grecs*, Paris, Jean-René Vieillefond (coll. des universités de France), 1932 ; -J.-R. Vieillefond, *Les "Cestes" de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Florence – Paris, Publications de l'institut français de Florence, coll. « Etudes d'histoire, de critique et de philologie 20 / I[re] série », 1970.

Age. Parmi ses réflexions chrétiennes, citons que dans une lettre adressée à Origène[1], Julien Africain remet en question l'authenticité de l'histoire de Suzanne et les vieillards (*Daniel*, § 13) à cause du lexique employé : il tend plus vers le grec que vers l'hébreu ou l'araméen. Il discute aussi la généalogie de Jésus dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7) d'Eusèbe de Césarée : comment la concilier au début des évangiles de Mathieu et de Luc…

[1] Julius Africanus (trad. S.D.F Salmond, Ante-Nicene Fathers), *Letter to Aristides*, vol. 6, Edinburgh, 1980 ; Julius Africanus (trad. F. Crombie, Ante-Nicene Fathers), *Letter to Origen*, vol. 4, Grand Rapids, 1980.

ARNOBE, THEOLOGIEN RACHETÉ

« La vérité ne connaît point la pompe des exagérations ; elle parle simplement quand elle dit ce qu'elle a vu. »
(*Contre les gentils*, livre 1, p.35)

Arnobe, dit l'Ancien, est un apologiste chrétien fort connu pour son œuvre de converti[1]. De philosophe païen il devient un défenseur intégriste du christianisme. Elève de Cyprien et maître de Lactance, il représente la filiation dans la pensée africaine. Certains auteurs le qualifient de patriote africain quand il critique le gouvernement de Rome[2]. Défend-il alors l'idée de l'africanité, cette marque d'indépendance et de différenciation nourrie par les Africains contre les Romains ? Certes, sa condamnation de la conquête romaine de l'Afrique demeure timide, et l'auteur va même jusqu'à se tromper sur la date de l'édification de Rome ! Par contre, cette condamnation n'est virulente que lorsqu'il est question des persécutions successives des convertis.

Arnobe fait partie de ce groupe d'écrivains qui abjure la pensée locale (dite païenne) pour embrasser la voie de Jésus-Christ. Cette conversion, si précipitée et si particulière, entraînera une interprétation passionnée de la religion chrétienne. Sa recherche de la vérité le mène vers le christianisme, sans qu'il y approfondisse son initiation. Ses lacunes en théologie et en histoire chrétiennes sont manifestes dans son œuvre. Encore catéchumène, il achève *Contre les gentils*[3]. Arnobe n'y reconnaît point aux païens le droit à réfuter le culte nouveau, venu de Rome, afin de plaire à l'Eglise[4]. Cette œuvre, en plus d'être une critique violente du paganisme, culture ancestrale, offre une relecture des courants philosophiques de l'époque (néoplatonisme, gnosticisme) et des

---

[1] A distinguer d'un autre écrivain ecclésiastique africain (première moitié du Ve siècle) qui porte le nom d'Arnobe le Jeune. Moine en Afrique, il fuit l'invasion vandale pour chercher refuge à Rome. Il est l'auteur en latin d'une œuvre contre la thèse augustinienne sur la grâce, et contre le monophysisme.

[2] Antonio Ibba & Giusto Traina, *L'Afrique romaine : de l'Atlantique à la Tripolitaine (9-439 ap. J.-C.)*, Bréal, coll. « Capes Agrégation », Paris, 2006, p. 171.

[3] Les bibliographies citent ce texte africain indistinctement : *Contre les Gentils* ou *Contre les Nations*. Nous allons opter pour le premier titre, et le désigner par *CG*.
En outre, les citations d'Arnobe sont empruntées à *Bibliothèque choisie des Pères de l'Eglise grecque et latine ou cours d'éloquence sacrée*, 1e Partie, vol. 3, p. 297-328

[4] William Duckett (fils), *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, vol. 2, seconde édition, Aux Comptoirs de la direction & Michel Levy Frères, Paris, 1855.
« A peine initié à la religion nouvelle, néophyte encore, Arnobe voulut donner à l'Eglise un gage éclatant de son adhésion et de sa foi, et qui pût lui mériter la grâce du baptême. » (p.56)

écrivains en vogue (Lucrèce, Cicéron, Clément d'Alexandrie, Cornelius Labeo…)

Pour les critiques, Arnobe n'est à lire qu'avec réserve :

> « […] sur des points de foi qu'il n'avait pas eu le temps d'approfondir. On remarque de même qu'Arnobe ne cite jamais les livres de l'Ancien-Testament, et rarement le Nouveau. Son principal mérite est donc celui qui nous intéresse le moins, la connaissance profonde qu'il avait du paganisme, qui lui sert à l'écraser par la force de ses raisonnements, par l'immense étendue de ses lectures, par le témoignage de ses écrivains les plus accrédités, et par l'impossibilité absolue où il le réduit d'excuser en aucune manière les ridicules et les abominations de son polythéisme. »[1]

Il demeure, toutefois, un auteur rarement cité par les écrivains contemporains, et un philosophe quêtant le rachat de l'Autre.

A partir de cette situation complexe, diverses questions se posent : Comment expliquer cette défense du christianisme qui ne s'appuie pas sur les citations bibliques ? Est-ce là un défi rhétorique au texte sacré ? N'y aurait-il pas d'autres écrits d'Arnobe que *CG* ? N'aurait-il pas composé d'autres textes qui ne soient pas conformes à la foi chrétienne ? Autrement dit, à l'instar d'autres apologistes africains, n'a-t-il commencé vraiment à écrire qu'après la conversion ? Enfin, cette écriture apologétique n'est-elle motivée que par une crise de foi à la fin de sa vie ?

I.- *UN APOLOGISTE ORIGINAL*

C'est bien saint Jérôme qui parle d'Arnobe en le qualifiant d'inégal et de prolixe.[2] Par contre, l'histoire littéraire l'a longtemps oublié. Rares sont les informations qui nous arrivent à propos des conditions de vie de ce célèbre apologiste. Cette originalité est, en fait, propre aux Africains : il n'y a point de détails sur le vécu de ces écrivains venus de l'autre rive, la rive sud – la Marge.

Probablement agité par une forte anxiété, il se convertit tardivement, à l'âge de 60 ans. Les livres d'histoire disent que c'est à la suite « de secrets avertissements du ciel »[3]. Cette conversion serait-elle due à la

---

[1] Marie-Nicolas-Silvestre Guillon, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Eglise grecque et latine ou cours d'éloquence sacrée*, 1e Partie, vol. 3, Méquignon-Havard Libraire, Paris, 1824, p. 299.

[2] Voir Saint Jérôme, *De viris illustribus*, in Œuvres *de saint Jérôme*, publiées par Benoit Matougues, Editeur Auguste Desrez, Paris, 1838.

Ce n'est là que l'histoire racontée par saint Jérôme, Arnobe ne se réfère jamais aux circonstances qui le mènent à la foi chrétienne. (Joseph-Rhéal Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, vol LXI, section B (n.10), Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954, p. 149).

[3] Marie-Nicolas-Silvestre Guillon, op. cit., p. 297.

manifestation de la divinité dans le rêve ? Arnobe compose sur demande entre 304 et 312 les sept livres pour plaire à l'évêque de Sicca. Il y confesse ses erreurs de jeunesse, celles des païens. À l'époque, il est encore catéchumène. Son évêque est certain de cette conversion, et il l'admet publiquement au baptême. Pour être un bon chrétien, il faut annoncer son inimitié envers le propre passé[1]. Il montre la portée dérisoire des cérémonies locales car elles appartiennent tout simplement au culte païen.

L'auteur exerce la profession d'enseignant de rhétorique en Numidie, précisément à Sicca Veneria[2] (actuellement El Kef), en Afrique proconsulaire. « Ce dut être le lieu de sa naissance ou, tout au moins, celui de sa première formation, car cette localité modeste et inconnue n'aurait pu attirer un rhéteur étranger. »[3] De l'époque de l'empereur Dioclétien (284-305), il souffre alors de la troisième persécution. Ses disciples sont nombreux à être formés dans l'art oratoire ; on ne connaît que Lactance[4], dit « disciple d'Arnobe : indication vraisemblable, même si Lactance ne le cite jamais »[5]. Comment expliquer cette absence : est-ce de l'oubli ou bien de la non-reconnaissance du maître compatriote ?

Malgré ses connaissances en rhétorique, Arnobe use d'un style dit médiocre[6] :

> « […] defects are to be found in his work, they are certainly not characteristic of Arnobius. So, too, many passages may be found

---

Citons une autre source : Alexander Roberts & James Donaldson, *The seven books of Arnobius Adversus Gentes*, vol. XIX, translations of the writings of the fathers down to AD 325, Ante-Nicene Christian Library, T.&T. Clark, Edinburgh, 1871.

« It is with some difficulty that we can believe that Arnobius was led to embrace Christianity by dreams ». (p. X)

[1] François Gabarrou, op. cit., « Ce qui domine, ce sont les qualités éminentes du polémiste, l'ardeur et la passion : elles animent et vivifient tout le discours ; les développements sont lancés avec tant de vigueur qu'on pardonne à l'auteur de les exagérer. » (p. 221)

[2] Alexander Roberts & James Donaldson, op. cit., "Sicca Veneria was an important town, lying on the Numidian border, to the south-west of Carthage. As its name signifies, it was a seat of that vile worship of the goddess of lust, which was dear to the Phoenician race." (p. XIII)

[3] Joseph-Rhéal Laurin, op. cit., p. 146.

[4] Pour ce qui est de ses adeptes « chrétiens », l'histoire retient quelques noms.
Marcellin d'Embrun est fort probablement un élève d'Arnobe. En compagnie de deux autres élèves d'Arnobe, Dominin de Digne et Vincent de Digne, Marcellin part à Rome. Contre les donatistes, ils sont missionnaires dans les Alpes, évangélisant les autochtones. Si Marcellin est proclamé évêque d'Embrun, Dominin et Vincent sont évêques de Digne.

[5] Claudio Moreschini & Enrico Norelli, op. cit., p. 452.

[6] François Gabarrou, op. cit., « On ne peut passer sous silence l'usage capricieux qu'il fait des prépositions : il les dispose comme il veut […] les emploie et les supprime à son gré […] Il se sert d'un adjectif et d'un substantif pour déterminer le même nom […] C'est l'emploi des figures, notamment de l'énallage, qui amène la plupart du temps des négligences notables. » (p. 219)

strangely involved and mystical, and it is at times hard to understand what is really meant. Solecisms and barbarisms are also met with, […] so that it cannot be said that Arnobius writes pure Latin. »[1]

Ne serait-il pas question de ces préjugés (prononciation rauque, solécismes, barbarismes…) que les Romains collaient aux auteurs étrangers ?

François Gabarrou précise encore :

« Tandis que chez les grands écrivains de l'époque classique, le style n'est que le vêtement de l'idée, le rhéteur d'Afrique veut rendre non point la pensée elle-même dans toute son ampleur, mais l'impression brusque qu'un objet ou une réflexion produisent sur son imagination. Pour lui, la forme a sa valeur propre. De là ce style riche de mots et d'images, et d'une allure assez libre. »[2]

Le style d'Arnobe est alors un produit pur de son africanité qui ne se dissimule pas dans ses écrits.

Sur le plan philosophique, Arnobe est influencé (voire formé) par le platonisme, le stoïcisme et même les spéculations gnostiques[3]. Ce sont là sûrement ses lectures de formation, il adopte un ensemble de diatribes à ces théories philosophiques[4]. Cette érudition expliquerait partiellement sa récriture d'autres œuvres[5]. Ainsi, en apologiste, il s'appuie sur cet héritage pour construire une vision catholique mariant philosophie et théologie. Son Dieu est dit insensible, et c'est à un Démiurge qu'il attribue la création des âmes. Pourtant, il se déclare chrétien. Il ne cesse de célébrer la divinité du Christ et l'immensité de ses bienfaits. Il affirme

---

[1] Alexander Roberts & James Donaldson, op. cit., p. XIV.

[2] François Gabarrou, op. cit., p. 4.

[3] Ibid., p. 11-12.

Arnobe a bien lu les historiens et les philosophes grecs : « Platon, Aristote, Zénon et Panaetios, Chrysippe, les Epicuriens, les chefs de la Moyenne et de la Nouvelle Académie, Arcésilas et Carnéade ; - Plutarque, Epictète, Apollodore, Héraclite, Cratès, Théodore de Cyrène, Posidippe, Ephore, Ctésias, Polémon ; - des poètes comme Hésiode, Homère, Sophocle, Pindare, Epicharme ; chez les latins, il a lu Lucrèce, Varron, Cicéron, Cornélius Labeo, Ennius, Lucilius, et d'autres de moindre importance comme Manilius et Nigidius, Valerius Antias, Granius, Clodius, Fabius, Cincius, Cornificus, Pison et Sammonicus, etc.. »

[4] Par exemple, le philosophe nord-africain réfute le ressouvenir « platonicien », dans sa lecture de *Ménon*. C'est l'exemple de l'enfant grandi dans un isolement total qui en découvrant le monde, est totalement sourd et ignorant face aux questions des autres… (*CG*, livre 2, 24)

[5] Arnobe récrit Clément d'Alexandrie (*Protrepticus*) et de Cicéron (notamment *De nature deorum*): « The fourth, fifth, and sixth books are based on these two authors, and from Clement, in particular, whole sentences are taken unchanged. Yet the only reference made to either is the very general allusion in the third and fourth books." (Alexander Roberts & James Donaldson, op. cit., p. XVI-XVII)

Dans ces mêmes livres, de 4 à 6, Arnobe puise les mythes et les légendes du paganisme – comme ils sont présentés par Clément d'Alexandrie.

la révélation en se basant sur la misère de l'homme « vil et sans beauté », et sur l'impuissance de sa raison à découvrir la vérité.

Arnobe fait partie de ces philosophes qui considèrent la philosophie comme une pensée inférieure et insuffisante. Cela étant, il cite les penseurs, construit des discours en s'en inspirant, use de l'argumentation pour convaincre les adversaires et se soucie davantage de la forme et de l'expression.

Durant les persécutions, l'Empire romain a fort probablement sévi contre ce grand apologiste, peut-être de façon double puisqu'il s'agit d'un Africain. Mais, la postérité ne garde pas des informations précises de ces jugements.

> « A terrible persecution swept over the world, and many a Christian perished in it. Such a man as Arnobius must have been among the first to be assailed, but we hear of him no more. With his learning and talents he could not have failed to make himself a name in the church, or outside its pael, if he had lived. The conclusion seems inevitable, that he was one of the victims of that last fiery trial to which Christians under the Roman empire was exposed."[1]

Nous avons ici une explication de l'imprécision de la date et du lieu du décès du polémiste africain.

II.- *RHETORIQUE D'UN CONVERTI*

Force est de constater que l'œuvre d'Arnobe qui survit à l'oubli est, à l'instar d'autres écrivains chrétiens, postérieure à sa conversion. Que sont-ils devenus ses textes païens ? Sa rhétorique montre qu'il est un grand lecteur et un intellectuel qui a exercé l'art d'écrire bien avant ses 60 ans. Dans son œuvre, il s'adresse directement aux païens pour condamner leurs cultes et cérémonies, et leur proposer une foi vraie et juste, en l'occurrence le christianisme.

Dans ce travail de propagande, la rhétorique doit servir la religion. Si la rhétorique cherche à distinguer le vrai du faux, à discréditer l'ennemi et à persuader le public (lecteurs et interprétants), Arnobe en fera un usage efficient contre les gentils. Son art d'écrire est consacré dans ses textes qui se présentent sous forme de prédication et de préceptes : il apparaît éloquent, voire érudit, en citant d'autres philosophes pour réussir l'expression de sa pensée pieuse. Son christianisme ne se base pas sur les *Ecritures* saintes, mais sur une passion soudaine qui agite son âme avant de proclamer sa conversion. Cette nouvelle foi va totalement à l'encontre du paganisme dans lequel il a été éduqué. Son attitude envers ses maîtres est également différente : il ne vante plus l'art de bien

[1] Alexander Roberts & James Donaldson, op. cit., p. XIV.

s'exprimer, il s'use à prouver la fausseté et l'absurdité des croyances locales.

> « Que l'on vante tant qu'on voudra la subtilité de leur esprit, l'étendue de leur science ; sont-ce des syllogismes et enthymèmes qui mènent à la connaissance de la vérité ?
> Apprécions nos maîtres, non par l'éloquence, mais les œuvres. » (*CG*, livre 2, p.50)

Il n'y a de véritable verve que l'Eloquence incréée, tributaire du Verbe divin. En outre, qu'entend-il par œuvre ? Et-ce là une autocritique des siennes d'avant sa conversion ?

Après la profession de la rhétorique dans laquelle il a eu une grande réputation, il exerce celle de l'apologie, fondant l'art de la maîtrise de la parole et de la mise en œuvre des moyens d'expression chez les chrétiens. Arrivé à la fin de sa vie, il use de la rhétorique et de l'éloquence pour défendre le christianisme contre les accusations de l'époque : les chrétiens sont la cause de tous les maux. Il apparaît donc un novice dans l'art de citer ou de lire les *Ecritures*.

> « [Il] reste au niveau des généralités et n'entame pas une démonstration détaillée tant il lui semble que s'attarder sur des faits évidents serait faire preuve de sottise. Ce peut être un réflexe de rhéteur qui refuse l'érudition historique, ou la prudence d'un auteur qui ne la connaît pas. »[1]

Cette écriture apologétique, si particulière chez Arnobe, sera fort probablement remarquée par saint Augustin qui, à son opposé, déconstruit le texte biblique et approfondit la réflexion théologique.

En bon rhétoricien, Arnobe montre son style d'argumenter qui, en fin de compte, ne va que dans le sens de louer le Verbe. « Examinons donc ce point tranquillement et de sang-froid. J'espère démontrer, par l'enchaînement des raisons et des preuves » (livre 1, p.1-2), un peu plus loin : « Oh ! s'il m'était possible de rassembler tous les hommes de la terre dans une même enceinte, et que là ma voix pût se faire entendre à ce vaste auditoire, je leur dirais » (*CG*, livre 1, p.16) L'effusion de l'amour divin détermine cette position rationnelle où l'apologiste interpelle de bonne volonté toute l'humanité à ce qu'elle soit inspirée par le Verbe.

Pour énumérer les miracles de Jésus, Arnobe emploie une série d'interrogations rhétoriques commençant par l'anaphore « N'est-il qu'un homme… ? » (*CG*, livre 1, p.26) En outre, il avance que Jésus a pitié des

---

[1] Hervé Inglebert, « Arnobe et l'histoire de Rome », p. 151-162, in Jean Peyras & Tirologos, *L'Afrique du nord antique : cultures et paysages*, colloque de Nantes, mai 1996, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999, p. 153.

humains, et sa venue est pour les éclairer. Ses miracles prouvent sa divinité. Il s'inspire du travail des autres en apologie.

> « [Il] élabore ses sources, il ne se contente pas de les copier, ni de résumer, au second degré, le travail d'un compilateur qui l'a précédé. Il prend place dans une lignée d'apologistes qui, de Tertullien à Augustin, ont beaucoup utilisé Varron : quand il l'exploite, il ne fait pas autrement qu'eux. »[1]

Il s'inspire non seulement de Varron et de Lucrèce, mais il les imite tout en adoptant leur vocabulaire et argumentation. Il emploie amplement la rhétorique et ses lectures barbares au service de la foi de Rome comme le fera par la suite saint Augustin, le fondateur de la rhétorique chrétienne. C'est bien la rhétorique de la polémique qui anime le style d'Arnobe. Il crée une rhétorique chrétienne qui répondrait à de telles attaques. En plus de la persécution intellectuelle et physique, les ennemis détruisent la bibliothèque chrétienne : « Il n'y a que les livres des chrétiens à qui vous ne faites point de grâce. » (*CG*, livre 4, p.152) Entre les deux partis, ce sont les traités et les créations qui sont jetés aux flammes.

En général, *CG* se distingue par l'abondance des réminiscences, l'accumulation des mots, des apostrophes et des antithèses, et une ampleur de phrases qui n'évite pas la redondance. Le prestige du rhéteur n'a pas été grand. À part saint Jérôme, les écrivains chrétiens ne l'ont guère mentionné.

III.- *UNE PLUME AU SERVICE DU RACHAT*

En plus de chercher à convaincre l'évêque de sa bonne foi, Arnobe quête la reconnaissance de l'Eglise – ce culte qui se propage en Afrique pour remplacer les dieux de Rome. Malgré le refus de l'évêque de Sicca de le recevoir dans son temple, Arnobe opte pour la rédaction de son texte d'apologie[2]. Cette étrange réaction va lui prendre des années et des années pour la parachever : « j'ai cru devoir reproduire ce nouvel acte d'accusation contre les dieux qu'adore le paganisme. » (*CG*, livre 3, p.105) Naguère païen, il offre ses loyaux services à l'Eglise « universelle »[3].

Par sa conversion, Arnobe choisit simultanément de se racheter aux yeux des chrétiens et de s'opposer à l'ordre impérial. Défendre le

---

[1] Jacqueline Champeaux, « Arnobe lecteur de Varron », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 40 (1994), p. 327-352, in www.documents.irevues.inist.fr// p. 351.

[2] Vincent Serralda & André Huard, op. cit., p. 103.

[3] Auguste Beugnot, *op.cit.*, « (Arnobe) servit longtemps et sans ardeur sous les enseignes du paganisme ; mais au milieu de sa carrière il vint offrir à l'église le reste d'une vie qui n'avait pas été exempte d'erreurs. Les chrétiens l'accueillirent en lui imposant pour condition de se signaler par quelque grande attaque contre les dieux que trop longtemps il avait encensés. Arnobe accepta, et remplit cette tâche de façon à mériter promptement une des premières places parmi ses nouveaux frères. » (p. 120)

christianisme serait, à cette époque de la romanisation de Tamazgha, non seulement synonyme d'une légitimation de la présence coloniale des Romains, mais aussi tributaire d'une vision particulière : l'avenir de l'Afrique est latin et chrétien. En d'autres termes, l'idée principale défendue par Arnobe consiste à démontrer que l'Empire romain a survécu grâce à l'avènement du christianisme avec lequel l'Etat commence une étape positive.

Notons qu'à cette époque, entre les siècles IIIe et IVe, le triomphe du christianisme est global dans la Méditerranée.

> « Voyez ce qu'a opéré son évangile chez les Indiens, les Sérés, les Perses, les Mèdes, les Arabes, les Egyptiens, les Syriens, les Galates, les Parthes ; ce qu'il a opéré dans l'Achaïe, la Macédoine, l'Epire, dans toutes les régions qu'éclaire le soleil » (*CG*, livre 2, p.50)

L'auteur souligne le caractère universel de la nouvelle foi par le recours à la figure du soleil – qui est un dieu païen dans la culture africaine.

Sans réduire l'intensité de ses attaques contre le paganisme, il écrit : « Vous mettez le soleil, la lune au rang des divinités, sans songer qui leur a donné l'être. » (*CG*, livre 1, p.16) La notion d'un Dieu suprême est logiquement universelle, une divinité qui sous-tend d'une part la Création totale, et de l'autre la négation des dieux païens considérés comme des éléments. « L'idée de Dieu, en effet, n'est point le privilège de l'humanité, car d'après Arnobe elle se retrouve également dans la nature insensible et chez les animaux. »[1] Ainsi, sa foi le motive à ne contempler l'existence de Dieu qu'à travers le christianisme.

Rappelons que dans sa défense du monothéisme, Arnobe s'étale sur des questions religieuses déjà traitées par d'autres penseurs chrétiens, il s'ingénie à s'y référer selon une vision personnelle. Ce qui explique un nombre de contresens développés par le rhéteur africain. Bien qu'il soit considéré comme l'un des plus éminents apologistes, il n'est pas un analyste fin des questions théologiques.

> « [...] non moins que Lactance, (Arnobe) fut emblématique de son époque : critique violent du paganisme mais, en ce qui concerne sa foi chrétienne, encore profondément rhéteur et philosophe païen. »[2]

Il n'apporte aucun commentaire sur le rapport entre Dieu et le Christ, l'incarnation du Christ... Il développe de nouvelles idées, comme celle qui est reprise par Pascal dans les *Pensées* : le pari[3].

---

[1] Edmond de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne : deuxième série : La grande lutte du christianisme contre le paganisme, les martyrs et les apologistes*, tome 2, Librairie de Ch. Meyrueis et Cie, éditeurs, Paris, 1861, p. 493.
[2] Claudio Moreschini & Enrico Norelli, op. cit., p. 452.
[3] Certes, Arnobe est le premier à utiliser l'argument du «pari» sur l'existence de Dieu. Cet argument est repris plus tard par Pascal. Le pari de Pascal veut dire : Il y a gain à

Pionnière, l'œuvre d'Arnobe ouvre sa carrière d'écrivain reconnu par la société de Jésus. L'auteur la défend pour enrichir sa littérature et sa rhétorique. Les livres I et II de *CG* sont sous forme de réponse aux accusateurs qui voient dans le christianisme l'origine de tous les fléaux qui ravagent l'Empire.

> « Arnobe répond à deux accusations païennes traditionnelles, la *novatio* du christianisme et la responsabilité des chrétiens dans les malheurs du temps, en montrant que les deux arguments sont historiquement contradictoires. »[1]

Il corrobore sa défense en ajoutant : « cette odieuse accusation ne peut retomber que sur ceux qui sont attachés au culte des dieux et aux anciennes superstitions. » (*CG*, livre 1, p.2) A son tour, il retourne l'accusation aux ennemis. Les malheurs ne viennent alors que du paganisme et de ses manifestations mondaines. Il qualifie les détracteurs du christianisme de tous les adjectifs.

La prise de la parole par un païen converti, peut-être un éminent auteur polythéiste, est un gain pour la foi de Rome. N'en faisait-il pas toujours partie ? Il écrit :

> « […] certains prétendus sages, aveuglés par leurs propres préjugés, débitent avec un ton fanatique que, depuis que la religion chrétienne a été introduite dans le monde, les dieux avaient renoncé à leurs soins tendres et bienfaisants, parce que leurs autels étaient déserts, et que le genre humain avait été accablé par des fléaux de toutes les espèces, j'ai résolu d'employer le peu que j'ai de lumières et de talent à détruire toutes ces calomnieuses imputations, et à faire évanouir tous les prétextes de haine contre le nom chrétien. » (*CG*, livre 1, p.1)

Il se dit alors prêt au martyre intellectuel pour plaider la cause des persécutés. Il compose son chef d'œuvre dans le dessein de statuer sur les anciennes et les nouvelles idées autour du christianisme.

Les livres (de III à VII) sont un réquisitoire violent contre la mythologie gréco-romaine. Il explique sa foi sans jamais approfondir l'analyse. Il critique, pour autant, *l'Ancien Testament* pour les

---

croire en Dieu. En croyant en un dieu, l'homme gagne tout si Dieu existe, mais il ne perd rien si Dieu n'existe pas.

« (Le temps presse, gros de dangers et de peines fatales : réfugions-nous auprès du Dieu de notre salut, et n'exigeons pas de connaître la raison du présent qu'il nous offre. Puisqu'il y va du salut de nos âmes et de nos intérêts éternels. Il faut faire quelque chose même sans en savoir la raison […] Sommes-nous dans le doute, et soupçonnons-nous en à Dieu, et que notre incrédulité ne prenne pas à nos yeux le pas sur la grandeur de son nom et de sa puissance. Car pendant que nous cherchons des arguments pour démontrer la fausseté de ce que nous voulons et souhaitons croire vrai, il est à craindre que peu à peu n'arrive le dernier jour, et que nous tombions dans la gueule d'une mort ennemie. » (livre 2, 7-8)

[1] Hervé Inglebert, op. cit., p.152.

anthropomorphismes employés, sans aller dans une analyse détaillée. Justement, il y a des critiques qui voient le livre III « solidement construit »[1] du fait qu'il s'attaque aux dieux païens. Il y soulève également les contradictions de la religion romaine. Il « montre tout ce que le polythéisme a de flottant, d'indéterminé et d'incertain. »[2] Les dieux païens sont alors des centaines de milliers, dotés physiquement de sexe et multipliés en grand nombre : il existe, par exemple, cinq Mercures, trois Jupiter.

Quant aux livres (VI et VII), ils continuent la même critique du polythéisme, en insistant davantage sur le culte de l'ancien monde.

> « [Arnobe] montre quelle vile idée se font de la divinité ceux qui l'enferment dans des édifices de pierre ou qui la représentent sous la forme de statues et d'idoles monstrueuses, incapables de se guider elles-mêmes, ou bien qui lui offrent des sacrifices sanglants, comme si elle avait besoin de se rassasier de chair. »[3]

Cette exposition du rituel païen nous rapproche relativement de l'état polythéiste de l'Afrique du Nord.

L'idée de l'aliénation est amplement posée dans le texte d'Arnobe. « Les païens nous reprochent la nouveauté de notre religion. « Pourquoi, nous dit-on, avoir renoncé à celle qui jouissait d'une si longue prescription, pour l'échanger contre un culte né d'hier ? » » (*CG*, livre 3, p.90) Et l'auteur africain de défendre le choix du nouveau comme étant le choix du juste, du véritable et de l'unique.

IV.- *L'ESSENCE DE LA DIVINITE*

Le polythéisme révèle une société riche en représentations divines qui, en plus de se ressourcer du local, s'approche d'autres cultures méditerranéennes. Les dieux païens, en tant qu'iconographie locale, représentent le développement symbolique des traditions. L'emprunt aux autres croyances païennes se fait dans le dessein d'harmoniser et de renforcer l'adoration des dieux locaux. Aussi la circulation des symboles, des formes et des valeurs religieuses est-elle importante entre l'Occident et l'Orient.

Sans doute Arnobe croyait-il à ces dieux africains avant sa conversion, partageait aussi l'idée d'autres philosophes qui voient en Jésus un grand magicien.[4] Par une sorte de désillusion tardive –

---

[1] Jacqueline Champeaux, op. cit., p. 327.
[2] Edmond de Pressensé, op. cit., p. 489.
[3] Ibid., p. 490.
[4] Arnobe écrit : « O aveuglement, j'adorais naguère des statues qui sortaient seulement des forges, des dieux fabriqués sur des enclumes à coups de marteaux, des os d'éléphant, des tableaux, des bandelettes attachées aux arbres vermoulus. Si parfois je voyais une pierre polie et graissée d'huile, je l'adorais, je l'invoquais comme s'il s'y trouvait une force divine, et je demandais des faveurs à un tronc d'arbre, qui ne peut rien

donquichottesque, il reproche aux siens d'adorer des créatures, d'oublier l'adoration du Créateur et de dédaigner les miracles de Jésus. Ce prophète unit l'humain et le divin : « Arnobe, dans tous ses écrits, confesse l'humanité et la divinité de Jésus-Christ, et qu'en lui s'est faite l'union du Verbe avec la nature humaine (Arnobe., liv. 1 et 2). »[1] Il condamne la représentation physique de la divinité. Dieu ne peut pas être représenté : il réfute les images qu'on substitue aux « dieux immortels ». (*CG*, livre 6, 10) En parlant de la divinité, il expose un ensemble d'images et de formes divines qu'il a reçues dans son enfance, issues de la culture locale. Cette iconographie est vivement brisée dans l'œuvre d'Arnobe.

La nature de Dieu est loin de tout symbolisme :

> « O Créateur ! Souverain universel ! essence sublime qui échappe à tous les regards comme à toutes les intelligences, c'est à vous, à vous seul qu'appartiennent les hommages de la reconnaissance et de l'adoration ; vous, la première des causes, vous, à la fois le lieu, l'espace, le fondement de tout ce qui existe ; vous, Esprit incréé, immortel, immense, au-dessus de tout langage, au-dessus de toute conception humaine, qu'il est également impossible et de définir et de comprendre autrement que par l'adoration ! » (*CG*, livre 1, p.16)

Ce passage rend compte de la force de la foi chez le converti : il va même jusqu'à avancer un amour excessif du divin, et de l'inimitié envers l'homme qu'il qualifie de malheureux, d'impie, d'ingrat et de cruel.

Pour Arnobe, en Jésus-Christ il y a fusion de la divinité et de l'humanité, du Verbe et de la nature humaine. Cette conception est purement monothéiste, sans aucune référence à la trinité.

> « Tu es en effet la cause première, tu as étendu l'espace qui contient toutes choses, tu es la cause des causes, tu es l'être infini, incréé, sans commencement comme sans fin, tu es l'unique, celui qui ne s'enferme dans aucune forme corporelle, que rien ne limite, celui qui est au-dessus de toute qualité et de toute quantité, qui ne se tient en repos ni se meut, ni ne passe par quelque état quelconque, duquel on ne peut rien dire de mortel et d'exprimable. » (*CG*, livre 1, 31)

C'est pourquoi Dieu est dit « summus imperator » (*CG*, livre 1, 26) – totalité unificatrice.

En avançant que la providence ne se mêle pas des affaires de l'histoire, Arnobe cite ses lectures grecques (Platon, Aristote, Epicure). Son dieu, esquissé selon les textes gnostiques, n'intervient pas dans le

---

comprendre ; et ces dieux, dont j'admettais l'existence, je les outrageais considérablement, lorsque je supposais qu'ils étaient en pierre, en bois, en os, ou qu'ils habitaient dans des matières de ce genre. » (*CG*, livre 1, 39)

[1] A. Eugène de Genoude, *La divinité de Jésus-Christ*, vol. 1, éditeurs Dufour et C°, Paris, 1842, p. 104.

développement des faits propres aux humains bien que son amour de l'humanité soit continu. « Le drame de l'humanité ne se joue pas dans la chronologie de l'histoire, mais dans la problématique de la création, où Arnobe défend une position presque gnostique. »[1] Comment expliquer alors la venue de Jésus au secours de l'humanité ? Cette incarnation a-t-elle atteint ses buts ?

> « Ayant éliminé toute providence, et laissant la création à l'initiative d'un démiurge, la seule possibilité pour expliquer la venue du Christ sans qu'il soit envoyé par le Dieu parfait serait d'en faire un être supérieur aux dieux et au démiurge, ayant pris les humains en pitié et venant les éclairer. »[2]

Devant l'humanité se tracent des temps de malheur, de misère et de destruction. Cette vision obscurantiste de l'humanité n'est-elle pas une autre expression de la providence qui punit l'homme – n'ayant pas pu se racheter avec Jésus ?

En effet, Arnobe le gnostique discute l'origine (la cause) des maux en comparant paganisme et christianisme :

> « De qui viennent les maux ? C'est le Dieu que nous adorons qui les répand sur la terre, ou ce sont vos dieux. Optez : sont-ce vos dieux ? ils sont donc injustes ? D'où vient qu'ils vous punissent de nos crimes ? nous devrions seuls être immolés à leur courroux. Est-ce le Dieu des chrétiens ? les vôtres ne sont donc pas des dieux, puisqu'ils ne peuvent ni arrêter ni suspendre ce que le nôtre a ordonné ? » (*CG*, livre 1, p.13-14)

C'est bien l'homme ignorant les *Ecritures* qui crée le mal[3]. Cette condition négative de l'homme expliquerait la l'ire divine :

> « [...] il a essayé de démontrer que l'homme a été placé par Dieu au plus bas degré de l'échelle des êtres. Il va même jusqu'à nier l'essence spirituelle de l'âme. Il est étrange de voir l'apologiste chrétien se placer sur le terrain du plus grossier matérialisme pour arriver à ces dégradantes conclusions. »[4]

De là, l'homme n'est-il pas élu parmi les êtres de la nature ?

Qu'est-il alors de la matière ? Arnobe va jusqu'à « penser que la matière est le second principe du monde ; cependant il ne propose cette

---

[1] Hervé Inglebert, op. cit., p. 162.
[2] Ibid.
[3] Alexander Roberts & James Donaldson, op. cit., « Living amidst impurity and corruption, and seeing on every side the effects of a superstitious and sensual faith, he stands forward to proclaim that man has a nobler ideal set before him than the worship of the foul imaginations of his depraved fancy, to call his fellows to a purer life, and to point out that the Leader who claims that men should follow Him is both worthy and able to guide." (p. XV)
[4] Edmond de Pressensé, op. cit., p. 497.

façon de penser que comme une conjecture [...] le mal peut provenir d'une autre source que de Dieu »[1]. Le corps est mortel. À propos de la résurrection des corps, il s'inspire toujours des thèses gnostiques bien qu'il les discute infiniment[2].

Quant à l'âme humaine, elle émane de la cour du Dieu suprême. Elle est l'œuvre d'un « démiurge »[3].

> « [Arnobe] assigne à l'âme une place intermédiaire entre le monde suprasensible et le monde sensible, dans laquelle la philosophie crée, création qui n'est que la conséquence de la situation moyenne de l'âme. »[4]

L'auteur africain réfute les idées d'Epicure qui avance que l'âme meurt avec le corps, elle s'en sépare au moment de la mort.

En outre, il juge positive la corporalité des âmes :

> « Qui ne voit [...] que ce qui est immortel et simple ne peut souffrir aucune douleur ? L'âme n'est autre chose que le ferment de la vie, l'électuaire d'une chose dissoluble ; *fermentum vitœ, rei dissociabilis glutinum.* »[5]

Bien que munie de corporalité, l'âme est, dans sa nature, immatérielle. Cette double nature, matérielle et immortelle, pousse l'homme à croire en Dieu.

V.- *CONDAMNER LE PROPRE*

Si l'apologie d'Arnobe n'est pas louée, si son usage du latin n'est pas d'un grand intérêt[6], que faut-il garder de son œuvre ? Autant il a été un ennemi acharné du monothéisme, autant il est un virulent défenseur du christianisme. Cet acharnement, hérité de son paganisme, lui servira pour polémiquer avec sa propre culture. En substance, la haine de l'étranger et la haine de soi sont deux étapes contiguës dans sa vie.

Arnobe est versé dans la rhétorique de conversion :

> « [...] il va puiser à pleines mains dans ce latin de l'Atlas, latin de colons, d'artisans, d'agriculteurs, de négociants, déjà grossier par ses origines et bien plus déformé encore, depuis deux ou trois siècles de vie provinciale, au contact des idiomes indigènes. Il va mettre dans la

---

[1] Heinrich Ritter, op. cit., p. 166.

[2] Le gnosticisme (notamment avec Marcion, Origène, Basilide...) distingue entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. L'homme intérieur est l'âme, représentant l'homme dans sa totalité. Cette partie est immortelle. Quant à l'homme extérieur, le corps, elle est mortelle, d'où l'impossibilité de sa résurrection.

[3] Cette thèse est d'inspiration néo-platonicienne.

[4] Heinrich Ritter, op. cit., p. 165.

[5] Voltaire, *Œuvres Complètes*, tome 26, chapitre XXI, Garnier, 1877 (1883), p. 332.

[6] Le latin (ou latinité) d'Afrique est dit « africitas », cet ensemble de spécificités grammaticales du latin utilisé dans les écoles africaines, de procédés stylistiques employés par les écrivains amazighs.

> littérature une foule de mots et de tournures qui lui sont propres : termes de métier, archaïsmes, jargon pittoresque de la conversation. Au besoin il créera le mot qui manque. »[1]

Ce contact, à la fois enrichissant et corrompant, avec la langue officielle est à entendre comme une remise en question de son passé d'épicurien et de rhétoricien qui revoit son histoire à lui, et par conséquent celle de sa communauté.

En général, les rapports avec sa propre culture sont substantiels dans sa critique discrète du paganisme.

> « Sans trop faire de sa patrie un éloge trop pompeux, Arnobe partage en toute sincérité les sentiments des ses compatriotes. Il se montre toujours fier de ses gloires nationales et ne ménage pas, par exemple, ses éloges à l'illustre Annibal qui a fait trembler Rome. »[2]

Fin connaisseur du rituel local, il passe en revue la tradition païenne pour ravaler sa spiritualité fondamentale. Sa position est claire dans son chef-d'œuvre : il raille amplement, par l'illustration, le cérémonial, le culte et la vision populaire. En écrivain accompli, il dénigre les statues et les symboles des temples païens[3]. Il condamne naïvement l'usage de l'encens dans les églises, pensant qu'il s'agit d'une coutume spécifiquement païenne. (*CG*, livre 7, 26-28)

1.- *LE RAPPORT À LA CULTURE MATERNELLE*

Pour Arnobe, la seule culture acceptée est celle qui vient des enseignements de Jésus. Elle peut réussir le projet de l'homme dans la réalisation de ses idéaux moraux. Par contre, les misères du monde matériel, relatives au quotidien de ses concitoyens, sont à l'origine de la corruption.

La polémique d'Arnobe avec sa propre culture est virulente : il rejette non seulement l'adoration des dieux païens, mais montre surtout que leur célébration vient d'une erreur humaine : « Vos dieux n'était que des adultères ; pourquoi ne pas le dire ? Les en accuser hautement c'eût été mettre un frein à la passion de ceux qui auraient voulu les imiter. » (*CG*, livre 5, p.188) Il apporte non seulement une image négative des cultes païens locaux, mais expose également « les hontes cachées du paganisme avec une richesse d'information incomparable. »[4] Il critique la forme la plus vulgaire du paganisme :

---

[1] François Gabarrou, op. cit., p. 3.
[2] Ibid., p. 9.
[3] Auguste Beugnot, *op.cit* « Les chrétiens l'accueillirent en lui imposant pour condition de se signaler par quelque grande attaque contre les dieux que trop longtemps il avait encensés. Arnobe accepta, et remplit cette tâche de façon à mériter promptement une des premières places parmi ses nouveaux frères. » (p. 120)
[4] Edmond de Pressensé, op. cit., p. 487.

« […] aussi sa controverse est-elle vulgaire ; c'est une réplique de carrefour, il rend l'outrage pour l'outrage, et il ne relève pas sur une indignation éloquente ou une mordante ironie des arguments trop bien appropriés à son public. »[1]

Les coutumes sont annulées dans sa vision. « Nulle différence parmi nous de mœurs, pas plus que de créance. » (*CG*, livre 2, p.53)

En outre, en s'intéressant peu à l'histoire de Rome, aux affaires de l'Empire et au destin politique de l'Afrique, Arnobe développe plutôt une vision tout à fait particulière des persécutions de Dioclétien.

« D'après lui, Rome est née pour la perte du genre humain. Il met la domination et la puissance romaines au nombre des calamités que les dieux ne ménagent pas aux hommes. Non content de verser son ridicule sur le passé de Rome, sur toute son histoire. Il passe en revue, pour en rire évidemment, toutes les légendes de l'avènement de l'empire »[2].

Pourtant, en servant la cause chrétienne avec une grande ardeur, il s'adresse principalement aux Romains.

La tradition locale est présente dans ses écrits. La célébration du mariage nous rapproche de la tradition contemporaine – résistant au temps :

« Unxia et Cinxia sont deux divinités du mariage, rares l'une et l'autre, tantôt, comme ici, indépendantes, tantôt assimilées à Junon. […] Elles président à deux rites du mariage : quand la mariée arrive au domicile conjugal, elle orne les montants de la porte des bandelettes de laine et les « enduit » de graisse ; Cinxia est l'une des indigitations scabreuses de la nuit de noces, qui intervient quand le mari dénoue la ceinture de sa jeune femme, le rituel nodus Herculaneus. »[3]

Dénouer les habits et la chevelure de la mariée (imuzzar) persiste encore dans les rites des noces.

L'honneur, évalué par la chasteté de la femme (épouse ou fille), se trouve au centre des reproches adressés par Arnobe aux païens :

« Permettriez-vous à vos filles, à vos épouses d'assister aux chastes initiations de Cérès ? Seriez-vous bien envieux que votre jeunesse allât se former à l'école d'un Jupiter incestueux ? Quelle vertu, je vous le demande, pourrait résister à l'exemple du crime consacré par la religion ? Quel homme pensera à réprimer ses passions, quand il voit ses dieux s'abandonner sans pudeur à toutes les débauches, et qu'il trouve, dans ce qui doit être le plus respectable, l'apologie de ses faiblesses ? » (*CG*, livre 5, p.178)

---

[1] Ibid., p. 488.
[2] François Gabarrou, op. cit., p. 8.
[3] Jacqueline Champeaux, op. cit., p. 331.

Par de telles critiques, il recherche à blesser l'amour-propre des païens qui hésitent à se convertir.

Arnobe parle des fêtes d'Osiris durant lesquelles des statues de ce Dieu égyptien accompagnées de Phallus géants sont portées par les fidèles[1]. Les Egyptiennes portent des phallus à leur cou. « Plusieurs écrivains, très religieux, ont prétendu que la croix des chrétiens avait été empruntée du simulacre du Phallus. »[2] L'auteur explique l'origine d'un tel culte : Bacchus qui perd sa mère Sémélé foudroyée, court à sa recherche jusqu'aux enfers. Durant ce voyage, il tombe amoureux d'un jeune homme Polymnus qui l'aide à la recherche de sa mère en contrepartie d'une relation. Mais, Polymnus meurt sans exaucer la promesse. Bacchus édifie en son honneur un monument : sur le tombeau il pose une branche de figuier sous forme de Phallus. Arnobe ajoute afin de montrer l'immoralité d'une telle amitié : Bacchus tient sa promesse en s'asseyant à nu sur la branche du figuier. (*CG*, 1, 5)

Ajoutons que le rhéteur africain continue quand même à croire aux sciences occultes : le sorcier peut défier Jésus, produire un miracle, enchanter un homme, briser les cœurs…

2.- *LE RAPPORT AUX AUTEURS PAÏENS*

Le latin offre peu de mots ou de formules à Arnobe pour exprimer ses idées *africaines* qui tentent de cerner le nouvel événement, le christianisme. La révision du système d'expression peut être vue comme une revendication africaniste[3]. Arnobe suit alors « la voie déjà tracée par ses prédécesseurs, Saint Cyprien, Tertullien et les traducteurs de *la Bible*. »[4] Panégyriste et polémiste, il se soucie plus du but à réaliser (détruire la logique païenne pour préparer la conversion) que de l'expression.

> « Quoi ! parce que vous savez affecter le beau langage, employer les expressions choisies, éviter les locutions qui ne sont pas d'une exactitude grammaticale ; parce que vous savez par cœur quelques

[1] Chez les Rifains, « Phallus » a les correspondants suivants : « Paluz », « Abelararuz » et « Abelaw ».

[2] Benjamin Constant de Rebecques, *De la religion : considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, vol. 4, Libraire De Mat, Bruxelles, 1833, p.148

[3] Les latinistes remarquent que le latin africain a des particularités locales. L'usage du diminutif est courant : « L'usage qu'on en fait est si étendu, surtout dans la langue populaire, que beaucoup cessent bientôt d'indiquer l'idée de petitesse. Ils ne gardent plus leur valeur propre et finissent par n'être guère employés que comme synonymes du mot simple dont ils dérivent. […] Dans une certaine phrase des *Métamorphoses* d'Apulée, on trouve huit diminutifs en deux lignes, et ces mots occupent dans son œuvre une place considérable. Tertullien en introduit un certain nombre […] S'ils sont d'un usage plus restreint dans saint Cyprien, en revanche, ils prennent avec Arnobe une grande extension.» (François Gabarrou, op. cit., p.33) Et l'auteur de citer : Asellulus (double diminutif : asinus, asellus), petit ânon).

[4] Ibid., p. 5.

opuscules frivoles ; parce que vous avez appris les subtilités et les chicanes du barreau, vous vous croyez pour cela en état de discerner toujours entre le faux et le vrai, de juger de ce qui se peut et ce qui ne se peut pas, de décider également sur les choses les plus sublimes comme les plus ordinaires » (*CG*, livre 2, p.46)

Arnobe excelle dans l'art de polémiquer avec les écrivains païens. Il sait comment tourner en dérision leur art de composer, et annuler leurs objections envers la tradition chrétienne.

Sa condamnation des écrivains païens s'avère tout à fait singulière :

« Vous permettez à vos écrivains d'outrager la pudeur par la licence de leurs écrits, de se jouer des mœurs publiques et de l'honneur des particuliers, de préconiser l'adultère et la débauche ; vous leur prodiguez et les éloges et les applaudissements ; vous faites de leurs ouvrages l'ornement de vos bibliothèques ; vous leur décernez des récompenses, des statues, des chars de triomphe ; vous leur consacrez, autant qu'il peut dépendre de vous, leurs noms à l'immortalité, par la magnificence des titres accordés à la mémoire » (*CG*, livre 1, p.38)

N'est-il pas là question d'une autocritique juste ? Cette projection de son passé d'aristippiste ou d'épicurien est à bannir : la haine de soi est à son apogée. Les théologiens parlent alors de prise de conscience.

Enfin, Arnobe a-t-il été racheté ? A-t-il reçu l'agrément de l'Eglise africaine ? En fait, il précipite son adhésion au christianisme. Il se soucie plus de défendre métaphysiquement, et à un degré moindre théologiquement, le christianisme naissant. Son œuvre en est moins une défense qu'une attaque contre le paganisme. Cette diatribe vise plus sa culture païenne…

CYPRIEN, PREMIER MARTYR D'AFRIQUE[1]

Il est difficile de résumer la vision globale des ouvrages religieux de Cyprien. Nous allons juste présenter quelques éclairages sur les textes dans leur rapport à la réalité, au peuple autochtone et à ses traditions et culture. Ce bout de terre, carrefour tricontinental, reçoit bien les dogmes venus d'ailleurs, et Cyprien (vers 200-258) en est un exemple qui les apprécie plus que les croyances locales. Qu'est-il de ses témoignages avant sa conversion ? Il n'en reste rien, aucune trace. Son usage de la langue latine le trahit :

> « On trouve encore un spécimen de ce latin vulgaire dans cinq lettres tirées de la correspondance de saint Cyprien, dont les deux premières sont d'origine romaine et les trois autres de source africaine. Elle contiennent des formes anormales […] des confusions de genre […] des confusions de cas »[2]

Tout ce qui relève de l'aberrant et de l'étrange vient toutefois de cette marque maternelle, première et indélébile.

Cyprien est intéressant à lire dans la mesure où il incarne cette intelligentsia en ces temps cruciaux où la romanisation avancée et le christianisme naissant dominent le corps de l'Afrique et le placent dans un tourbillon de systèmes nouveaux. La première aliénation se base sur le culturel et le linguistique, et la seconde rajoutant la transformation du symbolique primaire. Condamnée, cette intelligentsia, faut-il encore le noter demeure fidèle à soi-même, tend à embrasser l'idéologie de l'autre redoublé afin d'exprimer la haine de soi, instant négatif d'une conscience en devenir …

A l'instar d'autres écrivains chrétiens africains, il se convertit et il commence illico (spontanément !) à écrire… Ecrire devient un simple acte de proclamation de la nouvelle foi. Dans les notes de bas de page nous citons *exagérément* Cyprien en vue d'expliciter sa pensée.

Une possible déconstruction de ses textes peut-elle reproduire les éléments d'une telle réalité projetée dans un devenir chrétien qui laisserait entrevoir négativement les aspects païens, premiers et locaux ?

---

[1] Publié dans *Tawiza* n°119 ; n°120 ; n°122 ; n°124 et n°126 : mars, avril, juin, août, octobre 2007.

[2] François Gabarrou, op. cit., p. 2-3.

Cyprien est fort connu autant pour être contradictoire dans ses positions[1], que pour être un écrivain qui croit à l'Africanité chrétienne, tout au moins par son opposition au pape Etienne. En défendant l'indépendance symbolique du siège de Carthage, n'y a-t-il pas là, de la part de Cyprien, l'expression d'une haine de l'étranger chez les Africains colonisés ?

S'appuyant sur de longues citations, cette lecture essayera d'analyser les textes de Cyprien qui demeure parmi les grands martyrs du christianisme africain, et d'en extraire les manifestations de ce qui est annulé, effacé et réfuté par le discours religieux. Citons le culte païen qui est altéré, déformé par l'écrit chrétien, et à nous de le revoir. En fait, l'écrivain se hisse comme le soldat idéal de Dieu :

> « Tous les partis conviennent que saint Cyprien était un homme pieux et zélé pour le maintien de l'ordre et de la discipline dans son Eglise. Il ne se distingua pas comme dogmatiste, ni comme interprète des saintes Ecritures. Son principal mérite, comme écrivain, consiste dans sa morale. »[2]

Ici, l'historien se trompe : Cyprien n'est pas un moraliste, il est à lire comme un grand dogmatiste qui va non seulement expliciter le système importé et étranger aux siens, mais il ira également plus loin en dressant des parallèles avec son héritage premier afin d'investir encore l'esprit chrétien de déférence, de force et de cohérence – sous forme de continuation de la pensée de son maître Tertullien.

L'implantation du christianisme africain se réalise dans une double persécution pour l'auteur : celle de ses propres croyances, et celle des troupes de l'Empire.

---

[1] Louis Joseph Antoine de Potter, *Histoire philosophique, politique et critique du christianisme et des églises chrétiennes depuis Jésus jusqu'au dix-neuvième siècle*, tome 2, Librairie historique A. Leclaire et Cie, Paris, 1836.

« […] après s'être accordé, sur le système d'indulgence qu'il croyait essentiel au christianisme triomphant de l'épreuve des persécutions, avec les évêques des Gaules et avec Corneille, évêque de Rome, qu'il soutint et protégea contre Novatien, son antagoniste, tant que dura leur querelle ; nous venons, disons-nous, de voir l'évêque Cyprien déposer arbitrairement Martien, évêque d'Arles, parce que, professant ouvertement une autre opinion que lui, il avait osé embrasser le parti de la rigueur envers les lapses. Le même Cyprien ensuite, lorsqu'il ne rencontre plus cette presque unanimité d'opinions concordant avec les siennes, dans la doctrine sur le baptême, s'empresse de répudier les principes d'après lesquels il avait agi peu auparavant […]. Le despotisme, qui lui avait paru utile dans un moment de victoire assurée, pouvait devenir une arme dangereuse contre lui, lorsqu'une défaite était possible, paraissait probable. Aussi, l'évêque de Carthage ne cessa plus de prêcher, dans toutes ses lettres, la tolérance la plus entière, la liberté chrétienne la plus absolue, et le pouvoir indépendant et sans bornes dont chaque évêque est revêtu dans la ville ou la province soumise à sa surveillance. » (p.2-3)

[2] Jean Alexandre C. Buchon, *Choix de monuments primitifs de l'église chrétienne*, Société du Panthéon Littéraire, Paris, 1843, p. XVI.

« Est-ce donc qu'évêque à vos yeux avant la persécution, j'aurais, après la persécution, cessé d'être évêque ? La persécution est venue vous élever aux sublimes hauteurs du martyre, tandis que moi elle m'a accablé du poids de la proscription. On pouvait lire en effet l'affiche suivante : « Si quelqu'un détient et possède des biens de Cécilius Cyprianus, évêque des chrétiens. » Ainsi celui qui ne croyait pas Dieu quand Il m'a établi évêque, pouvait du moins croire le diable quand il me proscrivait comme évêque. » (*Lettre* 66)

En état de défiance, le penseur est également témoin de divers supplices subis par les convertis, notamment dans sa correspondance. Le nombre des lettres de Cyprien exilé, persécuté et martyrisé est de (81) selon l'édition d'Oxford, et de (83) selon celle de Baluze[1]. S'adressant à ses confrères et à tout le peuple qui s'enthousiasment à suivre la foi de Jésus, il présente la grandeur d'une famille amazighe (Numidicus) déchiquetée pour proclamer la cause catholique :

« Apprenez donc que nous avons été averti et chargé par la divine Bonté d'inscrire au nombre des prêtres de Carthage le prêtre Numidicus, et de l'admettre à siéger avec nous parmi les clercs, dans le rayonnement splendide de sa confession, et la gloire que lui ont donnée son courage et sa foi. Il a exhorté une phalange glorieuse de martyrs qui sont partis avant lui, tués à coup de pierres ou brûlés ; et tandis que son épouse fidèle était consumée, ou plutôt conservée, avec les autres, il la regardait avec joie au milieu des flammes. Lui-même fut à demi-brûlé, lapidé, et laissé pour mort. C'est plus tard seulement que sa fille, cherchant pieusement le cadavre de son père, le trouva respirant à peine. Retiré du milieu des autres victimes, et ramené à la vie, il resta à regret en arrière de ses compagnons qu'il avait envoyés au ciel avant lui-même. La raison en fut, comme nous le voyons, que Dieu le voulait adjoindre à notre clergé, et donner à notre groupe, désolé par la chute de certains prêtres, la parure de prêtres glorieux. Il sera promu, quand Dieu le permettra, à une dignité plus haute, lorsque, avec la grâce du Seigneur, nous serons présents. » (Lettre 40)

Cette famille (de nom typiquement africain) incarne cette christianisation violente et accélérée de l'Afrique, faite quand même dans le sacrifice. Cette ordination méritée s'avère une reconnaissance symbolique pour l'abnégation et le sacrifice[2]. Ce genre de récits, bien que propres à un individu, est important à analyser pour voir de près comment cette

[1] Paul Belouino, *Dictionnaire général et complet des persécutions souffertes par l'Eglise catholique*, 1851, p. 734.

[2] « Abandonner notre patrimoine, subir la prison, porter des chaînes, sacrifier sa vie, affronter le glaive, les bêtes, les bûchers, les croix, en un mot, tons les genres de supplice, voilà notre devoir ; mais, pour le remplir, il nous faut la foi et la patience. » (*Avantages de la patience*)

correspondance est un bon témoignage de la christianisation problématique.

En fait, nous n'allons pas parler longuement des petites histoires ou anecdotes de l'Eglise africaine, mais plutôt les citer afin de poser des interrogations à propos de la constitution et de la structuration de ce nouvel établissement. Notre souci est alors d'étudier le regard de Cyprien vers sa première culture : comment critique-t-il les siens ? Quels sont les jugements portés sur eux ? Se définit-il clairement comme Nord-Africain ?

I.- *LA FORMATION D'UN PENSEUR*

Qui est en réalité Cyprien, l'Africain béatifié par l'Eglise de Rome et lu *uniquement* par l'Occident ? Les biographes le *définissent* « de parents probablement berbères ». Maints textes disent ne rien connaître de son lieu de naissance, ni de sa famille[1]. Nous sommes alors devant un autre écrivain africain "anonyme" : ses origines y sont pour quelque chose.

Néanmoins, pour les penseurs occidentaux, notamment les écrivains français, Cyprien est d'une grande influence pour la majesté de ses idées et son style. Il a l'honneur d'être l'une des premières victimes des couronnes épiscopales. Il est considéré comme le premier grand martyr de l'Eglise nord-africaine. Son éloquence est plus attestée dans les écrits religieux. Par exemple, Guez de Balzac voit en Cyprien le maître de Fénelon[2]. Son œuvre se constitue de 14 ouvrages et d'une importante correspondance. Parmi ces textes, il y a *A Donat*[3], *De la Mortalité*, *Les Tombés*, *La Terre des Vierges*, *Correspondance*... Notons que les textes avant la conversion n'existent pas. S'ils existaient, ils renfermeraient des marques évidentes de la culture collective. Cette rupture est difficile à récupérer, bien que nous entendions poser ici des interrogations afin de déconstruire le texte et y voir de près les traces de l'effacé.

Les écrits religieux de Cyprien ont une influence autant didactique sur les Africains, les Ibères, les Gaulois, les Romains et les Chrétiens du Moyen-Orient que politique : il soutient Corneille contre Novatien en 251. Ce dernier s'oppose à l'épiscopat de Cyprien. Par ailleurs, les Novationistes considèrent les noms comme signe d'adultère ; ils préfèrent se nommer « kaqaroí », les purs. Il est possible de rapprocher le qualificatif « yeqqur », (« purifié » en langue amazighe), de cette appellation.

---

[1] Edward Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, Kessinger Publishing, 2005, p. 1.

[2] Balzac, Jean-Louis Guez de. (français). 1665][Dissertation] 1997. [Dissertation] [Document électronique] / par Monsieur de Balzac ; [publ. par Valentin Conrart] DISSERTATION 1, Cyprien est un « homme dont l'éloquence fleurie devait inspirer l'éloquence de Fénelon, comme la parole de Tertullien animer la parole de Bossuet. »

[3] Ce texte développe dans un style simple sa rencontre avec le bonheur et la paix de l'âme grâce au Christianisme, et il exhorte son ami Donat à l'imiter.

La troisième portée de l'œuvre de Cyprien est bien sociale : en plus d'innover dans l'art d'amasser de l'argent pour répandre la voix de Dieu, Cyprien invente la charité comme forme de rachat pour les chrétiens numides, afin de sauver des vies à convertir lors de la peste entre 252 et 254. Enfin, son apport philosophique à l'explication du catholicisme est le fait d'apprendre aux païens que Dieu ne protège pas l'homme des fléaux ni des désastres, il leur revient alors d'accepter la divinité dans la souffrance afin de gagner la vie éternelle. À la foi païenne qui protège l'homme des maux et des désastres, l'auteur lui préfère le christianisme qui se base sur le rachat et l'abnégation.

Une chose nous intrigue : on garde encore les noms premiers (autochtones). Cyprien porte le prénom de Thiascius. En honneur à son prêtre mentor Cécile, il rajoute cet autre prénom au sien. Son nom complet est alors Thiascius Caecilius Cyprianus. L'aliénation de Thiascius commence tard, précisément avec le port du nom de son mentor chrétien… Il n'est pas né à Carthage. Le lieu de sa naissance demeure inconnu, de même la date de naissance du prêtre béatifié. D'après les manuels, il est né entre 200 et 210 (probablement à Carthage), éduqué au sein d'une famille païenne et richissime. Suivant la mode de l'époque, la formation à l'école fera de lui un bon rhéteur et un avocat célèbre. Son érudition le mène sur le continent de l'Empire pour exercer la profession d'avocat qu'il va abandonner à sa conversion. Eduqué dans un milieu païen, à ses yeux dans un espace de mœurs corrompues, l'auteur est converti par un simple prêtre. Il voit dorénavant dans l'acte païen une abjuration du christianisme universel. Ses écrits sont riches en interrogations pour celui qui hésite entre continuer sur la voie païenne et embrasser la religion universelle. Une question s'impose : comment peut-on convaincre facilement un enseignant de rhétorique et avocat célèbre de la suprématie de la vérité du christianisme ? Cyprien s'initie aux Ecritures en utilisant son savoir de rhétoricien…

1.- *JEUNE DEBAUCHE ET MAGICIEN*

Force est de constater que sa vie de jeunesse est celle d'un mondain, loin des enseignements de l'Eglise naissante en Afrique, et d'un élève studieux des arts de l'occultisme. Il ressemble ainsi au personnage Lucius dans *L'Ane d'Or* ou à des écrivains comme Tertullien et saint Augustin. Il y a des historiens et des critiques qui lui octroient un passé de magicien, d'augure ou d'alchimiste, bien avant sa conversion tardive[1]. Nous disposons de cette autre référence dans *Vie de Saint Cyprien*, texte traduit par Pierre Grimal, où il apparaît dans le statut d'un magicien-

[1] Voir *Les Romans grecs et latins*, trad. P. Grimal, « La Confession de saint Cyprien », p.1389-1413, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1958.

philosophe, peut-être image fidèle d'avant sa conversion. Après tant d'actions de satanisme, le protagoniste recherche le pardon divin :

> « Est-ce qu'il me pardonnera toutes les actions que j'ai commises […] ? Car j'ai commis beaucoup d'impiétés, et il n'y a pas de nombres ni de mots pour raconter mes mauvaises actions. »[1]

Composer ses confessions aurait été d'une grande valeur pour découvrir le quotidien des jeunes en Afrique, et ses écrits vont sans doute dans le sens de racheter le passé négatif afin de gagner la vie éternelle depuis la conversion.

Par ailleurs, la terre d'Afrique connaît depuis la nuit des temps la pratique de la magie. Cette pratique est un art non seulement courant mais vénéré par les gens bien que le carrefour tricontinental soit absorbé par les monothéismes qui l'excluent catégoriquement. Elle persiste à travers le port d'amulettes contre le mauvais œil, la célébration de la mort, du mariage ou de l'enfantement. Cette coutume, qui relève de la culture première, est de la magie pure (au regard des monothéismes). Elle est présente sur les murs, les sols, les champs et les maisons. Cette lutte contre le mauvais œil, qui pourrait être lue comme une explication historique des désastres et des maux hantant le corps africain. Les Romains africains et les indigènes ont confectionné une série de moyens magiques pour que la mauvaise fortune n'envahisse pas les maisons, le village et le pays. L'attaque maléfique est présupposée vive, et une réaction magique pourrait épargner l'Africain.

Devant cette réalité socioculturelle, les écrivains africains, sans exception, s'intéressent davantage aux sciences occultes. L'Eglise, en arrivant sur le sol d'Atlas, va les accueillir et leur pardonner leurs torts. Le même Lucius d'Apulée est pardonné, voire sauvé, par les divinités d'Isis et d'Osiris. Dans le cas de Cyprien, l'histoire littéraire tient à parler de deux Cyprien. Il est difficile d'identifier les deux auteurs bien qu'ils partagent le même statut :

–ayant les mêmes patronymes et prénoms ;
–originaires de Carthage ;
–rhéteurs et avocats.

Et un même itinéraire intellectuel :

–studieux et lettrés dans les sciences profanes ;
–conversion tardive au christianisme ;
–piété grandissime et béatification posthume.

Enfin, le même état psychologique :

–vénération des fidèles ;
–austérité.

[1] ibid.

De ce fait, cette méprise, constante dans la littérature africaine, reste à discuter :

> « Ainsi naquit, de la fantaisie populaire, le roman de Cyprien le Mage, qui finit par s'agglutiner si bien à l'histoire qu'au temps de Grégoire de Nazianze on ne sait plus distinguer l'un de l'autre » [1].

Certes, la magie et le christianisme naissant, bien que corrélés par un rapport conflictuel, prennent source du même ensemble métaphysique, et le premier Cyprien y verra clair ce rapport[2]. L'auteur s'y définit comme récemment converti, qui se prononce pour la foi en Jésus, et explique son attachement à la magie par ignorance du Tout-Puissant. Que reste-t-il de cette étape préliminaire et de ses productions ésotériques ? L'auteur scelle sa vénération : il se déclare fidèle à jamais, à tout ce qui est chrétien. Il fait un seul vœu que le paganisme africain, à son tour, exprime dans diverses manifestations : demander la pluie à Dieu pour éradiquer la misère et assurer la continuité de la vie sur terre. Par là, nous pouvons dire que la culture première ne se trouve point éludée dans l'écrit entièrement chrétien, mais réutilisée dans un ensemble de représentations qui peuvent éclairer la vie de l'époque.

2.- *RACHETE PAR LE CHRIST*

Après une longue vie de païen, Cyprien se convertit au christianisme à l'âge de 46 ans sous l'influence du même prêtre Caecilius. Ce dernier le nomme son légataire dans le testament : il lui confie même sa femme

---

[1] A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Librairie Lecoffre, 1950. p. 37-38.

[2] *L'Enchiridion du pape Léon*, cité dans Eliphas Lévi, *Histoire de la Magie*, G. Baillère, 1860.

« Moi, Cyprien, serviteur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, j'ai prié Dieu le père tout-puissant, et lui ai dit : Vous êtes seul le Dieu fort, mon Dieu tout-puissant qui habitez les cieux, séjour rempli de lumières, vous êtes saint et louable, vous avez prévu de toute éternité la malice de votre serviteur, et les iniquités dans lesquelles je suis plongé par la puissance du diable, et j'ignorais votre saint Nom ; je marchais au milieu des brebis, et elles me quittaient aussitôt, et les nuées ne pouvaient point donner de pluie sur la terre, qui était sèche et aride, ni les arbres de fruits ; et les femmes étaient enceintes ; je bouchais et fermais les passages de la Mer, et il était impossible de les ouvrir ; je faisais moi-même tous ces maux, et encore une infinité d'autres ; mais à présent, mon Seigneur Jésus-Christ et mon Dieu, que je connais votre saint Nom, et que je l'aime, je me repens de tout mon cœur, de toute mon âme et de toutes mes entrailles, de la multitude de ma malice, de mes iniquités et de mes crimes, et forme maintenant la résolution de demeurer dans votre amour, et de me soumettre à votre saint commandement, parce que vous êtes le seul et unique Verbe du Père tout-puissant. Je vous conjure maintenant, mon Dieu, de rompre les liens des nuées, de les délier, de faire tomber sur la Terre et sur vos enfants de petites pluies douces et favorables, qui fassent produire leur nourriture aussi bien que celle de tous les animaux qui vivent dans les eaux, en déliant les fleuves que j'avais liés aussi bien que tout le reste, je vous en conjure par votre très saint Nom ; et vous, mon Dieu, préservez-moi » (p. 207-212)

et ses enfants pour subvenir à leurs besoins. Il vend ses vergers et jardins pour devenir pauvre à force de venir inlassablement en aide aux pauvres, en bon chrétien. Cet acte symbolique, bien suivi par Augustin et d'autres auteurs, est à entendre outre ce geste d'offrir sa fortune aux pauvres, comme une expression d'un être qui croit à la tribu et à ses mécanismes élémentaires de solidarité.

Son ordination est immédiate, et son ascension dans la hiérarchie pontificale est rapide : il devient prêtre en 249 et chef de l'Eglise africaine. Par conséquent, il souffre en 250 de la persécution de Dèce à laquelle il échappe grâce au secours de ses fidèles. Rappelons que l'évêque africain justifie cette fuite mal vue par l'Eglise de Rome, comme un sentiment de culpabilité dans ses écrits. L'empereur meurt au combat, cela est à lire par les Chrétiens comme un coup pour le paganisme impérial...

En 253 le sénateur romain Valérien devient empereur. À ses débuts, il se montre indulgent envers les Chrétiens. Ensuite, il change de position : il entend séparer l'ordre ecclésiastique du peuple. La persécution s'annonce violente à partir de 257. Tout homme de religion qui refuse les rites sacrificatoires, est immédiatement dépossédé de ses avoirs, expatrié ou condamné aux mines. Cyprien est exilé à Curube (Korba, dans le cap Bon) après sa comparution devant le tribunal du proconsul Aspasius Paternus. L'empereur promulgue un édit en 257 selon lequel les confréries chrétiennes sont considérées comme des associations illicites. Quant à l'édit de 258, il est plus sévère : les chrétiens qui refusent d'abjurer se trouvent condamnés à la peine capitale.

Les textes biographiques de Cyprien établissent qu'il est mort célibataire. Sa seule famille, rappelons-le, est celle de son mentor Caecilius. Peut-être ce célibat immiscé au sacrifice, sont-ils conjointement une explication de sa béatification ?

3.- *MARTYRE DE CYPRIEN*

En Afrique, si les délations contre les chrétiens se multiplient, ce n'est pas parce que le nombre des ennemis est grand, mais c'est dû fondamentalement à la peur des notables et des seigneurs de perdre le crédit des citoyens. Sous la menace, les apostasies sont alors fréquentes. Vu que Cyprien n'apostasie pas, il comparaît devant le gouverneur Galerius Maximus, ensuite condamné à mort en septembre 258. Il tient, en fait, une attitude courageuse devant l'imminente exécution.

Cyprien est exécuté un mois après à Villa Sexti, près de Carthage. Il est enterré aux environs de Mappalia :

> « Dans la suite une église fut élevée sur ce lieu vers 806. La tradition des Eglises catholiques rapporte que des ambassadeurs de Charlemagne revenant de Perse et passant à Mappalia, obtinrent d'un souverain mahométan la permission d'ouvrir le tombeau de saint

> Cyprien et d'en enlever les reliques. Ils les déposèrent, dit-on, d'abord à Arles, d'où elles furent portées à Lyon, et Charles le Chauve les fit ensuite transporter de là dans l'église de l'abbaye de saint Corneille qu'il venait de faire bâtir à Compiègne. »[1]

L'Eglise sait rapatrier ses saints qui ne sont, au fond, que ses succès dans un avenir illusoire. Ce rapatriement n'est-il à justifier que par crainte de perdre les traces physiques d'un penseur chrétien ?

Son œuvre, notamment les traités *Ad Fortunatum* et *Exhortatione Martyri,* montre non seulement un auteur connaisseur des textes bibliques, qui trace aux « soldats du Christ » comment se préparer pour recevoir le grand honneur du martyre, mais également un Africain intelligent qui développe de nouvelles voies pour la préservation du christianisme. Il trace les techniques et les modalités en s'inspirant des professions en vogue :

> « Le pilote se fait connaître dans la tempête, le soldat dans la bataille. Il serait ridicule de se vanter quand il n'y a pas de péril ; c'est la lutte contre l'adversité qui fait ressortir les qualités sérieuses et solides. » (*De la mortalité*, 2)

Le risque est accepté par le croyant, et il s'enorgueillit de l'assumer comme destinée. Les soldats du christ ne sont jamais détruits ni vaincus, mais couronnés dans un baptême de sang. Dans cette communauté qui résiste, dans le temps, au régime impérial, Cyprien sera pris pour un modèle :

> « [Il] remporta la palme due à son éloquence et à sa foi ; ce premier Fénelon : il se banda lui-même les yeux ; Julien, prêtre, et Julien, diacre, lui lièrent les mains ; ses néophytes étendirent des linges pour recevoir son sang. »[2]

Son anniversaire (le 14 septembre) est célébré à Rome, en Espagne et dans tout l'univers chrétien. À sa mémoire, trois basiliques sont élevées à Carthage[3].

Force est de constater l'attachement du penseur africain à mourir parmi les siens, dans sa propre ville[4]. Son martyre, analogue à celui de

---

[1] Jean Alexandre C. Buchon, op.cit., p. XIX-XX

[2] Chateaubriand, *Etudes historiques*, in *Œuvres complètes*, vol. 5, Editeurs Pourrat Frères, Imprimerie de Crapelet, Paris, 1836, p. 255-256.

[3] Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Librairie Garnier Frères, Classiques Garnier, 1860.

« Justinien, après avoir arraché Carthage aux Vandales, y fit construire des portiques, des thermes, des églises et des monastères, comme on le voit dans le livre des Edifices de Procope. Cet historien parle encore d'une église bâtie par les Carthaginois, au bord de la mer, en l'honneur de saint Cyprien. » (p.419)

[4] Jean-Pierre Charpentier, *Etudes sur les pères de l'Eglise*, tome 1, Librairie Classique de Madame Veuve Maire-Nyon, Paris, 1853.

Jésus, est à mettre en exergue comme un fait chrétien universel. L'Eglise de Rome en fait une annonce extraordinaire. Cyprien pense à la création de nouvelles structures non pas pour résister au régime impérial, mais pour fonder une organisation sociopolitique apte à remplacer les structures impériales et proconsulaires.

II.- *LA NOUVELLE IDENTITE*

Un nouveau culte se développe en Afrique du Nord, sous forme de mélange de croyances et de pratiques païennes et de rites chrétiens, donnant naissance à des formes nouvelles d'identification. Le christianisme se fait africain. La culture autochtone se transforme par l'avènement de la religion chrétienne. La définition de l'Eglise, notamment le gouvernement chrétien, demeure imprécise. Elle crée des formes (nouvelles) pour gérer les affaires africaines. L'être est, en conséquence, à renouveler au contact d'un sacré distinct, et d'une conception nouvelle pour expliquer l'existence matérielle et le repos de l'âme. Cyprien se situe effectivement dans cet ensemble hétérogène d'actes rituels, et il entend réaliser le projet chrétien par l'explication, la simplification et l'expansion de la théologie romaine. Il situe ce renouvellement au niveau chronologique :

> « Le présent est bien triste ; l'avenir sera plus triste encore ; c'est donc un avantage pour nous de quitter promptement cette vie. Si vous voyiez les murailles de votre maison chanceler, le toit s'effondrer, l'édifice tout entier (car les édifices périssent aussi de vieillesse), vous menacer d'une ruine prochaine, ne vous hâteriez-vous pas de fuir ? Si vous étiez assailli en mer par une violente tempête, si les flots soulevés vous menaçaient d'un naufrage prochain, ne vous hâteriez-vous pas de gagner le port ?» (*De la mortalité*, 2)

Le fait d'ancrer le christianisme dans le temps s'avère une de ses tâches primordiales, et pour convaincre les païens il interpelle la nature dans toutes ses manifestations.

Le christianisme de Cyprien est de nature poétique : il accompagne la succession du jour et de la nuit. Il est quête de la lumière qui offre la grâce au prieur :

« Informé que le proconsul, alors à Utique, y avait envoyé des soldats pour se saisir de moi et m'amener dans cette ville, j'ai dû céder au conseil de mes amis, qui m'engageaient à chercher une autre retraite, jusqu'au moment où je pourrais me retrouver à Carthage. C'est dans sa propre ville, et non dans une autre, qu'un évêque doit confesser le Seigneur, afin que tout le peuple soit honoré par la confession de son pasteur sur les lieux mêmes. Ce que l'évêque dit dans ce moment, tout son troupeau semble le dire avec lui. Ce serait flétrir l'honneur d'une Eglise aussi illustre que la nôtre, que de recevoir ma sentence à Utique. Aussi, dans toutes mes prières, ne cessé-je point de demander au Seigneur qu'il veuille bien m'accorder de confesser son nom dans votre ville, d'y souffrir la mort, et de n'en sortir que pour aller à lui. » (p. 130)

> « Au coucher du soleil et à la fin du jour, nous devons encore remplir le devoir de la prière. Le Christ est le véritable soleil et la véritable lumière. Lorsqu'au déclin du jour, nous demandons que la lumière brille de nouveau sur nous » (*De l'oraison dominicale*, 4)

Il propose, alors, au moins trois prières par jour, analogue à la trinité et aux actions prophétiques de Jésus.

Et il précise son exécution :

> « Quand nous commençons notre prière, […] veillons sur nous-mêmes et occupons-nous uniquement de l'œuvre que nous accomplissons. Éloignons de notre esprit toute vue, charnelle et mondaine et ne pensons qu'à l'objet de notre demande. » (*De l'oraison dominicale*, 3)

La prière est un instant d'extase et d'union avec le Créateur. L'auteur investit également le christianisme naissant de valeurs quotidiennes, et de fonctions pratiques.

Il dira à Magnus que le christianisme n'est accessible qu'aux croyants :

> « […] si l'Épouse du Christ qu'est l'Église est un jardin fermé, une chose fermée ne peut être ouverte à des étrangers et à des profanes ; si elle est une fontaine scellée, celui-là n'y peut boire, ni y recevoir la marque du sceau, qui, étant du dehors, n'a point accès à la fontaine. Et si un puits d'eau vive est unique et à l'intérieur, celui qui est dehors ne peut être vivifié et sanctifié par cette eau, dont ceux-là seuls qui sont à l'intérieur peuvent user et boire. » (Lettre 69)

Ces illustrations gagnent facilement l'ouïe et le cœur des fidèles : l'auteur choisit des situations appropriées pour les revaloriser aux yeux des autres. D'autres passages poétiques, composées avec maestria, chantent les nouvelles valeurs du christianisme naissant, comme la modestie[1].

[1] S'adressant au pape Cyprien, l'auteur développe un beau passage poétique sur la modestie : « La modestie convient à ceux-là surtout dont les fautes sont l'effet fâcheux de sentiments étrangers à la modestie. Qu'ils frappent à la porte, mais qu'ils ne la brisent pas ; qu'ils s'approchent du seuil de l'Église, mais qu'ils ne sautent point par-dessus. À la porte du camp de Dieu, qu'ils montent la garde, mais armés de modestie, montrant par elle qu'ils ont conscience d'avoir été des déserteurs. Qu'ils reprennent la trompette de la prière, mais qu'ils n'exécutent pas d'airs de bravoure. Qu'ils prennent les armes de la modestie ; et ce bouclier de la foi, que la crainte de la mort leur a fait abandonner en apostasiant, qu'ils le reprennent, armés maintenant pour faire la guerre au diable, non à l'Église qui pleure encore leur chute. Ils tireront grand profit d'une prière modeste, d'une supplication respectueuse, d'une humilité nécessaire, d'une patience qui ne sera pas oisive. Qu'ils envoient, comme représentants de leur douleur, des larmes ; que des gémissements sortis du fond du cœur soient leurs intercesseurs, et prouvent le regret du crime commis, et la honte qu'ils en ont. » (Lettre 30)

Enfin, en reconstruisant cette identité, Cyprien développe une conception de la Divinité, différente de celle des exégètes romains. Son Dieu est dit unique, assemblant toutes les qualités : « Un Dieu unique gouverne cet univers : la majesté et la puissance suprêmes ne peuvent appartenir qu'à un seul. » (*De la vanité des idoles*) Il va fonder, par voie de conséquence, un discours contre le polythéisme qui matérialise la pensée divine :

> « Ce Dieu ne peut être vu, son éclat le dérobe à nos regards ; il ne peut être saisi, sa nature spirituelle échappe à notre main ; il ne peut être compris, il est trop élevé au-dessus de notre intelligence. Pour nous en faire une juste idée, disons qu'il est inaccessible à notre raison. » (*De la vanité des idoles*)

Ces précisions métaphysiques sont à lire comme une thèse nouvelle qui pourrait réconcilier le divin exogène et le local, et en conséquence répondre à la fois aux critiques des hérétiques et des païens.

1.- *LES CHRETIENS, UNE RACE PATRICIENNE*

Cyprien a une conception spécifique de la « race » chrétienne, en lui octroyant une série de traits définitoires. Le trait fondamental est la modestie :

> « Quant à ce que vous dites, que les évêques doivent être humbles parce que le Seigneur et les apôtres furent humbles, mon humilité est connue et aimée et de nos frères et des Gentils eux-mêmes. Vous-même la connaissiez et l'aimiez quand vous étiez encore dans l'Église et en communion avec moi. Mais qui donc de nous deux manque d'humilité, de moi qui chaque jour accueille avec bonté, avec plaisir, avec joie, chacun des frères qui viennent à l'Église, ou de vous qui vous faites l'évêque de l'évêque et le juge du juge » (Lettre 66)

Croyant à l'égalité des âmes vivantes, il écrit à Démétrien :

> « Cet esclave est-il moins homme que vous ? Entré dans le monde aux mêmes conditions, votre égal par la naissance et par la mort, doué, aussi bien que vous, d'une âme raisonnable, il est appelé aux mêmes espérances, soumis aux mêmes lois, et pour la vie présente et pour le temps à venir. »

Jean-Pierre Charpentier voit en Cyprien l'un des premiers pères de l'Eglise à plaider haut et fort en faveur de l'esclave[1].

Au lieu de la hiérarchie romaine qui distingue les nobles seigneurs des esclaves de par la naissance et le pouvoir, l'auteur africain propose une autre distinction relative au degré de la foi : « Dans le siècle, c'est un titre d'honneur que d'être de race patricienne : combien n'est-il pas plus honorable de faire dire de soi qu'on est de race noble dans la cité

---

[1] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., p. 128.

chrétienne. » (Lettre 39) Cette lettre est adressée au peuple entier, voulant créer (ou renforcer) dans la société nord-africaine des valeurs antiesclavagistes, soit en s'inspirant de la culture amazighe, soit des principes du christianisme.

Les convertis, dans leur essence, sont nobles : ils ont une dignité particulière :

> « Viennent maintenant magistrats, consuls ou proconsuls, glorieux des insignes de leur dignité qui dure un an, et des douze faisceaux : la dignité céleste qui est en vous a brillé une année, et voici qu'elle dépasse, par la durée de sa gloire victorieuse, le cycle annuel. » (Lettre 47)

L'auteur insiste encore sur la portée de la foi par rapport à la gloire militaire. En offrant aux Africains de la gloire, les Romains leur léguaient de vaines choses. Mercenaires au service de l'Eglise de Rome, les Imazighen vont, cette fois-ci, se métamorphoser en soldats de Jésus pour avoir de la vraie gloire.

Cette nouvelle identité se veut également antisémite : l'amour du Christ crucifié par les Juifs déclenche la haine des bourreaux. L'antisémitisme est-il possible dans une Afrique du II[e] siècle où les hébraïques ont une présence importante ? Autrement dit, cet antisémitisme est séculaire dans le carrefour de toutes les traversées, il reste attaché à cette influence chrétienne croissante. L'auteur chrétien appelle les Juifs « déserteurs de la lumière, qui sont restés dans les ténèbres » (*De l'oraison dominicale*, 4) Si les Chrétiens demeurent dans la lumière du Seigneur en quête de la grâce divine, et s'ils distinguent le Bien du Mal, ainsi ils marchent loin des ténèbres, les Juifs vivent dans l'obscurité. Ils sont alors disgraciés :

> « Dieu est devenu notre père, en cessant d'être celui des Juifs qui l'avaient abandonné. Le nom de fils ne peut appartenir au peuple coupable ; mais à ceux qui ont reçu la rémission de leurs péchés, et, avec ce titre, ils possèdent la promesse de l'éternité. » (*De l'oraison dominicale*, 3)

Au Dieu tribal des Juifs succède le Dieu « endogène » et propre à la même famille, et c'est un Dieu qui impose un ordre particulier, se voulant quasi universel (exception faite des Juifs damnés).

2.- *ORDINATION ET HIERARCHIE ECCLESIASTIQUE*

Il est intéressant d'analyser l'ordination de Cyprien : l'avocat devient prêtre. Sa nouvelle fonction se précise d'une part dans la hiérarchie ecclésiastique, et de l'autre dans la scission des Chrétiens, qui est irréversible dans la réalité. Cela préoccupe tellement l'avocat converti :

> « Des distinctions doivent être faites, frère très cher. Ceux qui ont apostasié et qui, retournés au monde auquel ils avaient renoncé, y

vivent en païens, ceux qui, transfuges passés à l'hérésie, prennent tous les jours contre l'Église des armes parricides, ne sauraient être traités comme ceux qui ne quittent pas le seuil de l'Église, implorant constamment et avec larmes les consolations de la paternelle bonté divine, déclarant être prêts pour le combat, et debout pour le Nom de leur Seigneur et pour leur salut. » (*Lettre* 57)

Cette description des groupes de croyants montre l'état premier de la christianisation. Cette lettre où on est informé que le pape a été arrêté et exécuté, a une valeur prémonitoire : il sera à son tour exécuté.

L'ordination et la hiérarchie seront une survie dans le temps au christianisme face aux menaces et persécutions. Cette défense implique surtout une réconciliation pragmatique entre Chrétiens de différentes tendances. L'auteur imagine une Eglise à la fois rangée et ouverte, et sur les apostasiés sous la menace de la persécution :

« [...] il accepta de les réconcilier, mais non pas sans la garantie d'une ferme résolution, défendant ainsi la conception d'une Eglise ouverte largement aux « spirituels » et aux pécheurs repentants. Il distingue bien cependant le rôle d'exemple et d'intercession des spirituels, du rôle des ministres ordonnés, seuls habilités à pardonner – alors que certains « confesseurs de la foi » s'étaient arrogé le pouvoir de réconcilier les apostats. »[1]

En ce qui concerne les fidèles baptisés par les évêques hérétiques, saint Cyprien y voit un problème de sacrement. Il tentera d'ordonner la maison de Jésus en Afrique où apostasiés, confesseurs et prêtres recherchent des points d'entente –tributaires de l'impossible, vu la divergence des intérêts.

Connaissant bien de faux prêtres et des hérétiques en Afrique, l'auteur n'hésite pas à les dédaigner. (Lettre 61) Il les présente ainsi dans un autre passage les définit :

« Ces chefs de secte se placent d'eux-mêmes et sans l'ordre divin à la tête de leurs concitoyens ; ils s'emparent du pouvoir, sans s'inquiéter de l'ordination qui le donne ; ils prennent le titre d'évêques, sans que personne leur confère l'épiscopat. » (*De l'unité de l'église*)

Ce désordre ecclésiastique montre la confusion des citoyens qui ignorent les préceptes du Christ et s'accrochent encore aux rites locaux.

Dans un souci didactique, l'auteur s'adresse à tout le peuple pour débattre l'ordination et l'organisation ecclésiastique des Africains :

« Pour les ordinations de clercs [...] nous avons l'habitude de vous consulter d'avance et de peser avec vous les mœurs et les mérites de

---

[1] Jean-Claude Polet & Claude Pichois, *Patrimoine littéraire européen,* vol. 1 *: traditions juive et chrétienne*, De Boeck Université, 1992, p. 487.

> chacun. Mais il n'y a pas lieu d'attendre les témoignages des hommes quand Dieu même a donné son suffrage. » (Lettre *38*)

L'ordination des clercs se fait dans les concertations entre fidèles et supérieurs. Le choix de clercs est alors d'ordre moral.

L'auteur précise d'une part les conditions de l'ordination, et de l'autre celles qui concernent les hérétiques :

> « Si des prêtres ou des diacres, ou bien ont été ordonnés dans l'Église catholique, et ensuite devenant rebelles et infidèles se sont mis contre l'Église, ou bien ont reçu, chez les hérétiques, de pseudo-évêques et d'antichrists, une ordination profane contraire à l'institution du Christ, et entrepris d'offrir au dehors, en face de l'autel unique et divin, des sacrifices faux et sacrilèges, ils ne doivent être reçus lorsqu'ils reviennent, qu'à la condition suivante : ils doivent accepter de ne participer qu'en laïcs à notre communion et se contenter d'être admis à la paix, eux que la paix comptait parmi ses ennemis. Ils ne doivent pas, lorsqu'ils reviennent, garder parmi nous les armes que leur donnait l'honneur de l'ordination, et dont ils se sont servis pour se révolter contre nous. Il faut en effet que les prêtres et les ministres de l'autel et des sacrifices soient sans tare et sans tache » (Lettre 72)

Cette position austère révèle l'orthodoxie de Cyprien. Par exemple, à propos du baptême administré par les hérétiques, il présente l'explication suivante :

> « Des évêques de Numidie ayant consulté saint Cyprien sur le baptême des hérétiques, il assembla deux conciles pour juger cette question. Ces deux conciles résolurent la question dans le sens des opinions de saint Cyprien. Il en écrivit au pape Saint Etienne pour lui communiquer les décisions, et ensuite envoya sa lettre à Jubaïen. Saint Etienne répondit en maintenant la tradition de l'Eglise, en établissant la suprématie de son siège et l'autorité qu'il avait »[1].

Tout en respectant la hiérarchie ecclésiastique, Cyprien a une grande influence sur les conciles. Il a l'habitude de consulter ses supérieurs romains.

De même, nous disposons de la lettre (5) qui est sous forme d'un enseignement aux subalternes autour de la manière d'organiser les chrétiens et les précautions à prendre dans la lutte contre les païens. Ensuite, il discute à propos de quel secours il faut apporter aux chrétiens captifs.

> « Quant aux secours à fournir, tant à ceux qui sont en prison, pour avoir glorieusement confessé le Seigneur, qu'à ceux qui lui restent fidèles dans la pauvreté et le besoin, je vous prie de veiller à ce que rien ne manque. Tout l'argent qu'on a ramassé a été réparti entre les

[1] Paul Belouino, op. cit., p. 744.

membres du clergé, pour des cas de ce genre, afin qu'il y eût un plus grand nombre de personnes en mesure de subvenir aux nécessités particulières. » (Lettre 5)

Cette solidarité entre croyants, probablement calquée sur l'entraide tribale, assure la continuité du christianisme.

Un peu plus loin, il ajoute :

« Prenez donc soin d'agir avec discrétion et par suite avec plus de sûreté; même, que les prêtres qui se rendent pour célébrer là où vous êtes, devant les confesseurs, le fassent à tour de rôle avec un diacre différent chaque fois : le changement de personnes, et la variété des visiteurs, se fait supporter plus aisément. En tout, doux et humbles comme il convient à des serviteurs de Dieu, nous devons nous accommoder aux circonstances, veiller à ne pas compromettre la tranquillité, ni les intérêts du peuple fidèle. » (Lettre 5)

L'organisation de la solidarité entre fidèles menacés va les préserver. La discipline est indispensable, notamment le respect de la hiérarchie :

« [...] il y a longtemps qu'à plusieurs, avec des évêques de régions voisines, et d'autres venus de provinces lointaines d'où la violence de la persécution les avait chassés, nous avons pensé qu'il ne fallait rien faire de nouveau avant l'élection d'un évêque. » (Lettre 30)

Cette missive, notons-le, s'adresse au pape de Rome, et par là s'insère dans la reconnaissance du rapport de dépendance. Aussi dans la lettre (30), le Cyprien africain, en voulant gagner l'amitié du pape Cyprien de Rome, montre-t-il une colère infinie contre les concitoyens africains qui se procurent des billets de pardon[1]. Ce billet équivaut à « lḥarz », amulette protectrice. Le confesseur Lucien en délivre aux croyants, cela irrite fort bien l'écrivain catholique. En d'autres termes, ces billets sont un affront aux institutions ecclésiastiques de Rome.

La lettre (3) adressée au frère Rogatianus insiste sur l'honneur dû au sacerdoce, à l'obédience due par les diacres à l'évêque. Elle dévoile la hiérarchie de l'Eglise nord-africaine où la discipline est primordiale, car elle évite la naissance des hérétiques et des schismatiques :

« [Ces derniers] s'essayent aux pensées funestes : ils se complaisent en eux-mêmes, s'enflent d'orgueil et méprisent leur chef. C'est ainsi que l'on s'éloigne de l'Église, que l'on élève au dehors un autel

[1] « Que nous ayons raison de parler ainsi, c'est ce qu'établissent nos lettres antérieures. Nous y avons clairement exposé notre sentiment, d'abord à l'égard de ceux qui se sont montres infidèles par la déclaration coupable consignée dans des billets criminels : ils croyaient peut-être, par la, échapper aux filets du démon, mais il ne les tenait pas moins que s'ils s'étaient réellement approchés des autels sacrilèges, par cela seul qu'ils déclaraient l'avoir fait. Notre sentiment s'y est aussi fait connaître à l'égard de ceux qui ont reçu de tels billets, bien qu'ils n'aient pas été présents lorsqu'on les faisait, attendu que de demander qu'on les écrivît, c'était faire acte de présence.» (Lettre 30)

> profane, que l'on se met en révolte contre la paix du Christ, contre l'ordre et l'unité voulus de Dieu. »

L'influence du catholicisme se veut totale, voire totalitaire. L'ordre est incarné par les évêques. La lettre (13) insiste encore sur la même idée : « L'honneur d'une Église est l'honneur de son chef. » Cette phrase résume toute la pensée de Cyprien qui croit fermement à la hiérarchie, à l'orthodoxie.

La hiérarchie ecclésiastique est importante car elle évite le désordre et le chaos pour l'Eglise naissante. Cyprien écrit au pape romain :

> « En réalité, un désordre si grave, et qui s'est répandu dans le monde presque tout entier en y faisant d'incroyables ravages, doit être, comme vous l'écrivez, traité avec prudence et modération. Il faut que d'abord tous les évêques en aient délibéré avec les prêtres, les diacres, les confesseurs, et en présence des laïcs restés fidèles, comme vous le dites vous-même dans vos lettres, de peur qu'en voulant, mal à propos, remédier à des chutes, nous ne préparions d'autres chutes plus graves. » (Lettre 31)

Ces « chutes », réalisées par l'hérésie et le schisme, sont le résultat de la négation de l'autorité.

L'ordination et l'organisation, faut-il bien le noter, n'ont de valeur que dans leur rapport de rempart à la persécution.[1] A propos d'un groupe de chrétiens (Ninus, Clementianus et Plorus) persécutés, Cyprien narre :

---

[1] « [...] En confessant le Nom du Seigneur ils avaient d'abord triomphé de la violence du magistrat et de l'assaut d'un peuple furieux. Soumis ensuite, devant le proconsul, à des peines plus graves, ils ont été domptés par la violence des tourments, et cédant à des supplices prolongés, ils ont déchu du haut degré de gloire où ils tendaient, dans la plénitude de leur force et de leur courage. Cependant après cette chute grave, non volontaire mais forcée, ils n'ont cessé depuis trois ans de faire pénitence. Vous avez cru devoir nous consulter pour savoir s'il était permis de les admettre dès maintenant à la communion.

[...] Il est établi, en effet, qu'ils ont été au combat, qu'ils ont confessé le Nom du Seigneur, vaincu la violence des magistrats et l'assaut d'un peuple furieux en y opposant une fidélité inébranlable, ils ont souffert l'emprisonnement, résisté longtemps au milieu des menaces du proconsul et des rugissements du peuple qui les entourait, aux supplices qui les déchiraient, et dont la répétition prolongée faisait un vrai crucifiement. Ainsi ce qui, au dernier moment, leur a été soustrait par l'infirmité de la chair, se trouve compensé par leurs précédents mérites, et c'est assez, je pense, pour de tels chrétiens d'avoir perdu leur gloire, sans que nous ayons à les exclure du pardon, et à les priver de la bonté paternelle et de notre communion. Nous estimons donc qu'il peut leur suffire d'avoir gémi pendant trois ans constamment et douloureusement, avec toutes les marques du repentir. Du moins, je ne crois pas que ce soit accorder la paix imprudemment et à la légère, que de l'accorder à ceux dont nous voyons que la bravoure antérieurement ne s'est pas dérobée à la lutte, et qui peuvent, si la bataille se livre de nouveau, recouvrer leur gloire. Puisque le Concile a décidé que ceux qui font pénitence seront secourus en cas de danger causé par la maladie, et qu'on leur donnera la paix, ceux-là doivent à coup sûr passer d'abord, quand il s'agit de recevoir la paix, qui ne sont pas tombés par lâcheté,

III.- *CYPRIEN, HOMME DE LETTRES DEDOUBLE*

Que reste-t-il de Cyprien le rhéteur dont le poète latin Prudence (348-415) célèbre le style grandiloquent ? Que reste-t-il de son œuvre béatifiée par l'univers catholique ? Est-elle oubliée, de nos jours, juste pour le fait d'être dogmatique ? Rares sont les lecteurs qui s'intéressent à cette pensée. En réalité, ce n'est qu'un texte qu'il faut « dé-lire » ou délier, autrement dit relire pour y analyser la description de l'époque Nous y découvrons, en plus de ses convictions religieuses, un auteur muni de plusieurs facettes (chroniqueur, historien, philosophe, sociologue, moraliste). Il explique l'univers environnant. « In these letters the authority of the Bishop of Carthage is invoked or exercised beyond his own diocese, and wears already something of a metropolitic aspect. »[1] L'auteur arrive-t-il alors à reproduire dans ses écrits la vie africaine dans ses différentes manifestations ? Voilà justement la question qui intrigue le lecteur, et d'ailleurs il y a une autre question qui s'impose : ces écrits peuvent-ils traduire objectivement une partie de la réalité ? ou bien faut-il déconstruire la réalité et la reconstruire pour en créer une image « véridique et cohérente » du simple fait que les dogmes de l'auteur prédéterminent une exposition idéologique ?

C'est grâce à Cyprien, évidemment à son vécu, qu'on peut reconstituer les étapes et les lieux de la christianisation africaine ; les provinces connaissent la première vague de cette propagation aux environs de 180 J.C., et Cyprien assiste ainsi à l'apparition des premières générations de chrétiens où Tertullien occupe la place de grand mentor. Par exemple, ses incessantes métaphores militaires montrent l'état de guerre par lequel passe l'Afrique, et il tient la place d'un témoin privilégié et avisé. Et son œuvre se résume à cette réaction de fidèle aux dogmes étrangers qui entend refaire sa vie à force d'avancer des critiques acerbes contre l'identitaire propre – vu comme espace de péchés et de vices. Loin de cette effervescence qui caractérise la Numidie où le Siècle se traduit en dictature de Rome, résistance locale, famine, fléaux, luttes fratricides, etc., son œuvre se veut rencontre de l'humain, de l'universel, du catholique, de l'idéal, du purement romain, du divin… En tant qu'écrivain reconnu, Cyprien n'a écrit que ce que l'Eglise voulait accepter comme écrits, et témoigne de la christianisation progressive[2].

---

mais qui, ayant combattu et reçu des blessures, n'ont pu, à cause de la faiblesse de la chair, porter jusqu'au bout la couronne de leur confession glorieuse. Souhaitant de mourir, il ne leur fut pas donné d'être mis à mort, et les tortures, après tant de résistance, les meurtrirent jusqu'au moment où elles eurent, non point vaincu la foi qui est invincible, mais lassé la chair, qui est faible. » (Lettre 56)

[1] Edward Benson, op. cit., p. 47.

[2] « Quant à ce que font les hérétiques ; nous avons récemment établi avec soin que ce n'est pas un baptême, et qu'on ne peut rien obtenir par la grâce du Christ chez ceux qui s'opposent au Christ. C'est l'objet de la lettre qui a été écrite à Quintus notre collègue,

Ses œuvres, qui étayaient des thèses antichrétiennes, n'existent pas, non plus ses écrits d'alchimie ou de sorcellerie où il est dit un maître. Peut-être l'Eglise, en tant qu'institution qui archive et édite, va les brûler…

1.- *ECRIVAIN INTUITIF ET PASSIONNE DE L'ALTERITE*

A l'instar des autres apologistes, Cyprien vient tard au christianisme et participe amplement à la constitution de l'Eglise africaine. Non seulement s'est-il converti à la foi chrétienne, mais il a aussi imité la vie de Jésus-Christ et reproduit ses attitudes et positions. Il s'apitoie même sur le sort de ses oppresseurs. Ce n'est pas l'autre joue qu'il tend aux hommes de l'Eglise, mais tout l'amour du cœur. Cette attitude se manifeste comme une sorte d'altruisme, d'abnégation et de patience – en un mot, il s'agit d'une aliénation totale.

En général, la correspondance met en relief un épistolier sensible, plein de passion. Dans une de ses premières lettres, l'auteur développe une réflexion particulière, dépassant le fraternel pour s'approcher plus d'un contact intimiste :

> « Je vous envoie mon salut, frères très chers, souhaitant d'ailleurs de jouir personnellement de votre présence, si les circonstances me permettaient d'aller vous rejoindre. Que pourrait-il, en effet, m'arriver de plus souhaitable et le plus agréable que d'être parmi vous et entre vos bras, entouré de ces mains pures et innocentes, qui ont gardé leur fidélité au Seigneur, en repoussant avec mépris un culte sacrilège ? Quelle joie plus haute que de baiser ces lèvres qui ont glorieusement confessé le Seigneur, que d'être regardé de ces yeux qui, en se détournant avec mépris du siècle, ont mérité de voir Dieu ? » (*Lettre* 6)

Ce passage rappelle une lettre d'amour annonçant un rendez-vous ou une rencontre, et le contact physique est dit « pur » : jouir, rejoindre, bras, mains, yeux, baisers de lèvres innocentes…

Peut-être faut-il interroger la société nord-africaine sur la manière dont s'organisent les rapports au sein des nouveaux croyants. Cette énergie passionnelle est-elle nouvelle ? Les critiques chrétiens voient Cyprien comme un auteur qui s'approche dans son expression davantage de la romanité et de l'univers métropolitain. À l'instar des jeunes de l'époque, il vit comme un Romain, fréquente les Romains et s'en inspire. En outre, il défend cet héritage sur le sol carthaginois. L'étranger, dans ses formes successives, ravive sa passion pour l'altérité. Carthage, en tant que cité étrange et étrangère, lui ouvre ses portes, cette cité étant le paradis sur terre pour l'Africain vu les marques latines qu'elle offre. Son amour du pays ne s'explique pas par un sentiment nationaliste mais par la volonté divine qui en a décidé ainsi. La vision du propre est, en

---

qui est en Mauritanie ; et aussi de celle que nos collègues ont précédemment envoyée aux évêques de Numidie. » (Lettre 72)

général, négative, cruelle et dépréciative : elle est digne d'un acculturé. Il regrette sa vie de non baptisé, et en se débarrassant de sa fortune et vergers il annonce son détachement solennel à tout ce qui est propre, notamment vis-à-vis de sa famille – saint Augustin en fera, un siècle après, de même.

2.- *LECTEUR DE TERTULLIEN*

Rappelons que l'éducation de l'époque exige des jeunes d'être non seulement éloquents mais aussi dotés d'un esprit philosophe et politique. Les jeunes se montrent avides de la littérature, de la philosophie et de la politique. Ils se font avocats, enseignants et rhéteurs qui émigrent à Rome et à d'autres cités de l'Empire.

Dans ce groupe d'intellectuels numides apparaît l'influence systématique des aînés sur les jeunes. Quoique Tertullien demeure une exception dans la littérature chrétienne, le mal-aimé à la fin de ses jours, Cyprien le prend pour maître, et il voit d'un bon œil ce penseur hérétique. Il le considère comme un modèle à suivre. Il l'admire probablement pour être un Africain lu et étudié partout, même dans les écoles de la grande Rome, imité par les penseurs de l'Occident et de l'Orient. L'imitation se fait alors naturelle, dans les idées à développer et dans le style à imiter, bien que Cyprien choisisse le premier Tertullien orthodoxe, s'écartant du dernier qui remet en question l'héritage chrétien. C'est bien dans *L'Oraison dominicale* et *Avantages de la Patience* que le jeune auteur reconnaît sa grande dette envers son concitoyen.

A l'instar de Tertullien, Cyprien traite l'idée de Dieu et tout ce qui relève de la métaphysique comme une quête infinie de l'homme de soi-même. Ses écrits montrent cette évolution dans l'art de penser Dieu. Il inaugure, à son tour, une Eglise africaine à la fois autoritaire et protestataire – les Chrétiens africains sont généralement célèbres pour être orthodoxes et austères d'une part, et de l'autre agressifs et violents dans leur conversion de leur concitoyens et tribus. Le texte de Cyprien s'inspire de la composition de Tertullien, de son argumentation et de ses tournures stylistiques, notamment dans les constructions analogiques où il compare le christianisme à des réalités immédiates, d'ici et sensibles...

Imitateur de Tertullien, il écrit dans un latin théologique difficile à lire : « Cyprien a les défauts de son modèle, Tertullien ; et que comme celui-ci, il manque de simplicité. »[1] Ces « licences » stylistiques sont dues, à l'origine, à ces auteurs : les deux Africains écrivent dans un latin africain en reproduisant des phrases vulgaires et étrangères par rapport à celles de la Métropole « puriste ». Cette critique n'épargne pas aussi le maître saint Augustin.

---

[1] Jean Alexandre C. Buchon, op. cit., p. XVI.

Les sujets de son œuvre sont sous forme de récriture ou de réflexion de la thématique tertullianiste. Dans une visée comparatiste, Edward Benson précise :

> "The *Essay of Tertullian on Prayer* has been the model after which Cyprian worked, although in the freest manner. [...] Its method and interpretations have been followed by Cyprian into a mysticism unusual to him. And indeed, where Tertullian had only taught that we should, besides the Morning and Evening Prayers, pray thrice daily as debtors of THE THREE, Cyprian has a mystical expansion upon the perfect trinity of the Three 'HOURS' with their three-hour intervals"[1]

Certes, ces propos mettent en évidence le rapport d'influence philosophique entre les deux penseurs africains. À l'encontre de Tertullien, Cyprien demeure tolérant vis-à-vis des apostasiés : ces fidèles qui évitent la mort, méritent bien le pardon. La miséricorde divine est infinie.

3.- *CYPRIEN LE CHRETIEN PRAGMATIQUE*

L'avènement du christianisme renforce la rébellion indigène contre les Romains. Il signifie l'éclatement d'une guerre contre le pouvoir en place, précisément contre le gouvernement impérial païen. Ensuite, ce sera la guerre contre tout ce qui relève du paganisme, contre la tradition. Que sera-t-il de Cyprien devant cette ambiguïté ? Le culte des dieux est confondant : il y a des dieux locaux, et d'autres importés des vastes contrées de la Méditerranée et de l'Afrique. Il saura concevoir une vision pragmatique des affaires chrétiennes sur ce sol africain et étranger. Il accorde la première place à l'action chrétienne, à la pratique des fidèles dans l'acceptation et la propagation de la foi. Donc, tout ce qui ne relève pas de cet espace est à bannir.

Selon les thèses de Cyprien, l'avenir du christianisme dépend des sacrifices et du martyre. Il revient au croyant de s'occuper du présent par l'action :

> « C'est donc avec raison que le disciple du Christ demande sa nourriture au jour le jour, puisqu'il lui est défendu de s'occuper du lendemain. Une conduite opposée serait absurde. Comment chercherions nous à vivre longtemps dans ce monde, nous qui désirons la prompte arrivée du royaume de Dieu ? » (*De l'oraison dominicale*, 3)

Penser au lendemain s'avère un acte absurde. Cette volonté à vivre l'immédiat est une sorte d'acceptation de la mort offerte par le Créateur. L'auteur en fait une raison d'être pour les croyants. Que serait-il de la signification politique de cette vision dans une Numidie exsangue par les

---

[1] Edward Benson, op. cit., p. 269.

coups forts de l'impérialisme romain ? Cette interrogation incite l'auteur à réfléchir aux moyens d'assurer la victoire du christianisme.

La correspondance de Cyprien dévoile un philosophe pragmatique : « C'est peu d'avoir su acquérir quelque chose : il est plus important de savoir conserver ce qu'on a acquis ; ce n'est pas un résultat obtenu qui sauve aussitôt l'homme, mais le succès final. » (Lettre 13) La fin est tout, il est de savoir conserver les acquis, en changeant de tactique pour le christianisme naissant. Cependant, n'importe qui peut participer à cette victoire ; l'auteur envisage une politique d'ouverture sur tout le monde, sans aucune discrimination. Il s'agit, en effet, d'une réflexion qui tend à donner le « droit d'être » chrétien à tout le monde, et c'est ce mouvement qui permettra de maintenir cette foi en activité, en progression active, en expansion continue.

L'auteur chrétien décrit le phénomène catholique qui débarque en Afrique de manière à y voir une ouverture sur la civilisation, comme une sorte de conquête forcée. Renaissance, rachat et civilité sont offerts pêle-mêle aux païens. Le chrétien est non seulement un sauveur des foules, mais aussi un redresseur des torts auprès des siens :

> « [...] j'entends dire que quelques-uns parmi vous font tache dans la masse et rabaissent l'honneur de la majorité par leur mauvaise conduite. Vous qui avez à cœur de conserver votre bon renom, vous devez les exhorter, les retenir et les corriger. Quelle honte pour votre nom s'attache aux fautes commises lorsque l'un se montre, au pays, en état d'ivresse et faisant des folies, tandis qu'un autre banni de sa patrie y revient pour s'y faire prendre et y périr, non comme chrétien, mais comme violateur des lois. » (Lettre 13)

Tout chrétien représente la foi, il doit susciter une bonne impression chez les autres. Le fidèle cultive l'idée négative que les autres autochtones ont du phénomène « importé ».

S'adressant au pape, l'auteur apparaît pragmatique lorsqu'il acquiert la victoire pour sa religion dans ce monde lointain et « détruit » :

> « Considérez que le monde presque entier a été ravagé et que l'on voit partout à terre des débris et des ruines, et qu'ainsi la situation réclame pour le jugement des assises aussi considérables que la propagation même du délit. Que le remède ne soit pas moindre que la blessure, ni les moyens de salut moindre que les morts. » (Lettre 30)

Il se réfère à une série de faits d'apostasie et d'hérésie. Prudence et sagesse, traits pragmatiques, peuvent assurer la continuité de cette religion sur le sol africain. Néanmoins, dans une lettre adressée aux confrères de Rome, l'auteur fera l'éloge du devoir et de la discipline, qui sont opposés aux deux traits :

> « Vous avez agi, conformément au devoir et à la discipline [...] en décidant qu'il fallait refuser la communion au prêtre Gaius de Dida et

de son diacre. […] Ils trompaient certains de nos frères laïcs, aux intérêts desquels nous désirons aviser le plus utilement possible, tâchant de procurer leur salut, non par des complaisances perverses, mais par un dévouement fidèle et sincère, et cherchant à leur faire pratiquer une vraie pénitence et apaiser Dieu par les gémissements d'une douleur profonde. » (*Lettre* 34)

Cette position, variable selon les situations, s'expliquerait par une ouverture intelligente sur les fidèles qui puissent servir, et non pas ceux qui vont nuire.

A notre avis, Cyprien crée de toutes pièces des histoires qui sont loin du réel / rationnel pour réussir le projet de convertir le plus grand nombre de paysans[1].

---

[1] Mentir au nom de Dieu afin de glorifier le Christ est, à étudier de près les textes de Cyprien, un acte moralement grand. Il y est question alors de s'approcher de Dieu tout en détruisant l'homme, tout en le dénigrant… autant le divin est recherché, autant l'humain est répudié.

Pour illustrer cela, nous avons des anecdotes créées toutes pièces :

– « Autrefois la vie humaine dépassait huit et neuf cents ans ; aujourd'hui elle peut à peine atteindre un siècle. » (*A Démétrien*, 1)

– « Un homme monta au Capitole pour apostasier ; il renia Jésus-Christ, et de suite après, il devint muet. La langue qui proféra l'apostasie fut paralysée et incapable d'implorer par des paroles la miséricorde divine. » (*Des tombés*)

– « J'ai été moi-même témoin du fait suivant. Des parents, fuyant les rigueurs de la persécution, laissèrent leur fille encore enfant entre les mains d'une nourrice. Celle-ci porta l'enfant aux magistrats. Comme, à cause de son âge, elle ne pouvait pas encore manger de viande, on lui donna un peu de pain trempé de vin, reste d'un sacrifice précédent. Plus tard, la mère reprit sa fille. Mais l'enfant ne pouvait déclarer un crime dont elle n'avait aucune connaissance. Elle fut donc portée à l'église, alors que j'offrais moi-même le saint sacrifice. Mais à peine fut-elle au milieu de l'assemblée des fidèles, qu'elle ne put supporter nos prières. Elle se mit à pleurer ; dans sa fureur étrange, elle se frappait, se jetait par terre, se tordait comme sous la main du bourreau, enfin elle indiquait à sa manière qu'elle n'était pas digne d'assister à nos mystères. À la fin du sacrifice, quand le diacre présenta le calice aux fidèles, il s'approcha aussi de l'enfant ; mais elle, comme frappée par la majesté divine, détournait la tête, serrait les lèvres, repoussait le calice. Le diacre persista cependant et, malgré sa résistance, il glissa dans la bouche de l'enfant quelques gouttes de vin consacré. Alors vinrent les convulsions et les vomissements. L'Eucharistie ne pouvait rester dans un corps et dans une bouche souillée le sang divin en sortait violemment. C'est ainsi que le Seigneur manifesta sa puissance et sa majesté ; il éclaira lui-même les ténèbres et le ministre de Dieu découvrit le crime dans toute son horreur. » (*Des tombés*)

– « Je viens de parler d'une enfant, incapable de redire l'attentat dont elle avait été la victime ; mais une autre fille plus avancée en âge fut traitée avec bien plus de sévérité. Après avoir sacrifié aux idoles, elle se glissa en secret dans nos rangs ; l'Eucharistie devint pour elle comme un glaive, comme un poison mortel. À peine le sang divin fut-il dans sa poitrine, que sa gorge se ferma, en lui causant d'affreuses suffocations. Ce n'était plus le bourreau c'était son crime qui la torturait ; enfin elle tomba sur le sol en proie à d'affreuses palpitations. Son sacrilège ne resta pas longtemps impuni, et après avoir trompé les hommes, elle succomba sous la vengeance divine. » (*Des tombés*)

En définitive, ce positionnement révèle l'autre Cyprien, premier, effacé et surpassé, celui qui nouait les rapports du propre, du païen et de l'africain dans un mode différent, contraire à celui que nous connaissons. Autrement dit, il y a deux Cyprien : l'un que nous découvrons orthodoxe, et l'autre qui se trouve antérieur : effacé simultanément par l'Eglise et par l'auteur lui-même. Ce dédoublement, pragmatique, qui sonne faux pour tout critique, est justement propre aux écrivains face à l'aliénation réconfortante.

IV.- *DOUBLE NEGATIF : VISIONNAIRE ET ANTICREATEUR*

La religion nord-africaine n'est pas, comme on s'efforce de l'expliquer, tout simplement l'ensemble d'actes rituels révélés par un monothéisme qui se substitue au culte païen, mais surtout l'inscription dans un système limité de lois qui dicte ce qu'il faut faire et ne pas faire. Et ces restrictions touchent profondément la réalité, et déterminent également le fonctionnement historique de l'environnement. L'individu se trouve alors lourdement handicapé dans son « faire » – quotidien et spirituel – , amené qu'il est à tout revoir. Son aire d'action est largement touchée du moment que la culture propre est menacée d'effacement, et il lui revient d'apprendre d'autres règles et lois. Néanmoins, les Imazighen sont malléables et enclins à embrasser d'autres modes au nom de la survie : ils s'inscrivent sans peur dans cette nouvelle culture tout en l'acclimatant relativement à la leur.

Les visions de Cyprien vont précisément dans le sens d'assurer cette transition du païen au monothéiste, du pluriel à l'unique, du permis au restrictif, et d'enseigner les nouvelles règles et lois aux siens. Sa tradition propre est alors ébranlée dans ses bases. Dans une Afrique dominée et réprimée par les Romains, l'auteur chrétien occupera une place périlleuse : il sera l'écrivain engagé, celui qui mènera une bataille contre l'Occupant (dans sa forme pagano-militaire). Il discrédite naturellement les colonisateurs Romains qui, attirés par le sang et le profit, construisent un Empire immoral et inhumain. Cette explication est d'une portée éthique du fait qu'elle assimile paganisme et colonialisme :

> « Qu'on ne dise pas que ces divinités donnent la puissance ; la puissance, elle semble varier selon les lois d'un aveugle hasard. [...]

– « Une autre voulut ouvrir avec des mains impures la cassette où elle conservait la sainte Eucharistie ; mais il en sortit une flamme qui la repoussa et l'empêcha de toucher le pain consacré. » (*Des tombés*)

– « Un chrétien, sortant des sacrifices idolâtriques, se présente à l'autel du Seigneur ; il ose, avec les autres, recevoir l'Eucharistie ; mais il ne peut la porter à sa bouche ; en ouvrant ses mains il n'y trouve que de la cendre. Cet exemple nous montre que le Seigneur se retire lorsqu'on le renie. Ainsi la communion ne sert de rien aux indignes, puisque la sainteté de Dieu disparaît et que la grâce divine se change en cendre. » (*Des tombés*)

> La marche des événements la transmit au Romains ; mais vous ne sauriez, sans rougir, étudier l'origine de cet empire. Un peuple de scélérats et de vagabonds se retranche dans un asile et se multiplie par l'impunité. Romulus, son digne chef, inaugure son règne par un fratricide. Comme il faut des femmes à ses nouveaux sujets, il a recours à la guerre ; ils trompent, ils enlèvent : on dirait des bêtes féroces. » (*De la vanité des idoles*)

Cette bataille s'insère dans la défense des dogmes lointains, catholiques et romains, c'est-à-dire l'acceptation de l'occupation symbolique. Que pense-t-il au fond des actions d'émancipation totale (culturelle et militaire) d'antan entamées par les autochtones qui réitèrent : « l'Afrique pour les Africains » ?

L'aliénation religieuse rend, en fait, impossible la prise de conscience patriotique. Il n'y a que la patrie de Dieu qui compte, point celle des humains (concitoyens / compatriotes). La situation spirituelle de l'époque, étant complexe, maintes questions relatives à la terre, à la liberté et à l'identité se trouvent déterminées par les édits impériaux :

> "Now provincials could secure the freedom of their religious meetings by registration of their cultus as a "religio licita". But there was no province for which Christianity could be registered. It was a "tertium genus", not ethnic, nor Judaic; and any other associations for religious rites, save only unions for securing funeral celebrations for their members, were illicit." [1]

L'interdit fascine trop l'intellectuel pour se l'assumer comme propre, évidence d'un acte de résistance. Ainsi, le christianisme amazigh présente un nombre de traits susceptibles de préserver sa continuité et de donner, en conséquence, à sa défense une coloration identitaire. Nonobstant, l'engagement de l'écrivain contre les maux terrestres reste inassouvi, il repense l'éducation du païen afin de se racheter par le biais de paroles de fidélité envers Dieu (configuré selon l'autre culture) et de dénigrer le propre.

Le texte *De la Mortalité* vient, à propos, pour réorganiser l'action des hommes en vue de résister aux persécutions et à la peste de l'époque. Il organisera les Chrétiens notamment au niveau du secours apporté aux exilés, aux malades et aux prisonniers. Durant son exil, Cyprien écrit fréquemment aux fidèles (emprisonnés, déportés, bannis) pour les exhorter à continuer sur la voie de Jésus, à s'attacher à la résistance et à leur exprimer sa compassion. Cette entreprise, de nature didactique, se veut également une réflexion autour du Rêve africain nourri par les Evêques de Rome. Dans les misères et les souffrances des convertis, il

---

[1] Edward Benson, op. cit., p. 61.

ne voit que le triomphe du christianisme. Le martyre lui sera même annoncé par Dieu dans un songe. Il entend fonder la véracité de ses visions : Dieu l'avertit des maux qui pervertissent ses ouailles. Se voit-il alors un messager qui sauverait l'Eglise par l'entreprise scripturale ?

Ce statut, analogue à celui d'un prophète, explique probablement sa béatification posthume. Aussi cet engagement polémique révèle-t-il un Cyprien féru de visions et un autre allergique à la création. Ce dédoublement d'attitudes, condamnant le profane et louant le sacré, véhicule des éléments inverses et réciproques : il verra son monde à travers des paroles étrangères et par conséquent reverra l'identité ancestrale dans sa négation. Cela le mènera à voir enfin dans l'altérité la seule identité capable de le nommer, de l'investir de significations cohérentes.

Pour l'avocat, afin de vivre dans cette contradiction il verra la discipline chrétienne comme essentielle : elle remodèle la vie, et par sa conversion la vie devient sanctifiée à force de multiplier les sacrements. Ainsi, c'est justement le système éthique, le seul qui hante intensément l'esprit de l'auteur et détermine amplement toutes ses visions et attitudes.

1.- *LES VISIONS ET LES REVES DE CYPRIEN*

Dans une lettre adressée à Antoniatus, Cyprien avance l'opposition entre philosophes et penseurs chrétiens. Il la réduit à la question de la faute :

> « Autre est le point de vue des philosophes et des stoïciens, frère très cher. Ils disent que toutes les fautes sont égales, et qu'un homme sérieux ne doit pas facilement se laisser fléchir. Mais entre les chrétiens et les philosophes, il y a une très grande différence. Et puisque l'Apôtre dit : « Veillez à ce que personne ne vous emporte comme une proie par la philosophie et un enseignement trompeur », il faut éviter ce qui ne vient pas de la Bonté de Dieu, mais de la présomption d'une philosophie trop dure. » (Lettre 55)

Cette distinction est purement théologique. Ici, nous avons implicitement l'évaluation de sa conversion : d'avocat usant de la raison pour expliquer des fautes, il change d'approche des fautes, en se basant sur l'explication de la Bonté divine…

Cyprien demeure dans la tradition chrétienne un excellent créateur de visions, don qu'il garde de son étape antérieure à la conversion. Ce prophétisme est récurrent dans ses écrits. Féru des sciences de la magie, il prétend consulter Dieu dans ses songes pour avoir des visions. Cette démarche lui inspire des solutions complexes mais pratiques aux crises vécues par l'Eglise. En effet, pour convertir aisément ses concitoyens, il a besoin d'une kyrielle de visions. Cette forme de révélation est présente dans l'héritage nord-africain ; la vision explique l'univers. Les gens

croient à l'origine divine des rêves : l'au-delà envoie des messages élucidant le complexe, l'imprévisible et l'à venir des choses. C'est dans ce sens que Cyprien expose ses visions, et il ne se lasse pas de les expliquer aux prêtres. Par exemple, contre les divisions déclenchées au sein de l'Eglise entre 250 et 251, il a la vision appropriée de « l'unitas », l'unité de l'Eglise, dans ses formations locale et universelle. Ces visions lui révèlent l'unité de l'Emetteur. Il voit Dieu comme unique et un. (voir *De Unitate*, « *L'Unité de l'Eglise* ») Ce monothéisme dit beaucoup de l'enchevêtrement entre la tradition et le christianisme.

L'auteur carthaginois se plaît à narrer les rêves, à transcrire des visions prémonitoires et à les interpréter, avec toutes les précisions qui tendent à défendre la thèse chrétienne :

> « En effet, on a vu encore le Père de famille assis sur son siège, ayant à sa droite un jeune homme. Ce jeune homme, anxieux, un peu triste, et comme mécontent, était assis, se tenant le menton avec la main, d'un air affligé. Un autre, qui était à gauche, portait un filet qu'il semblait sur le point de lancer pour prendre les gens qui étaient tout autour. Comme celui qui avait cette vision se demandait ce que cela voulait dire, il lui fut répondu que le jeune homme qui était ainsi assis à droite était triste et affligé parce qu'on n'observait pas ses préceptes, tandis que celui qui était à gauche se réjouissait parce que l'occasion lui était fournie d'obtenir du père de famille la permission de sévir. » (Lettre 11)

Nous sommes en présence du rêve et de son interprétation. Rêve et vision servent alors d'outil de découverte non seulement de la réalité quotidienne, mais aussi de la destinée du christianisme. Derrière la narration du rêve, Cyprien cherche à spéculer sur la divinité nouvelle, en utilisant des constructions métaphoriques appropriées. En rattachant tout à la divinité, l'auteur chrétien s'amuse à apporter des commentaires à propos des mots-symboles : le filet, la droite, la gauche... Il explique encore cette vision en ces termes :

> « Cette apparition fut de longtemps antérieure à l'éclosion de la présente tempête dévastatrice, et nous en voyons l'accomplissement : tandis que nous méprisons les ordres du Seigneur, que nous n'observons pas les prescriptions salutaires de la loi qui nous a été donnée » (Lettre 11)

La violence de cette vision est représentative de la réalité de l'époque : la destruction et le chaos touchent tous les secteurs de la société. C'est bien la Divinité qui punit l'humanité pour son éloignement des préceptes chrétiens, source des malheurs. Le même raisonnement survit en Afrique du Nord, en sauvegardant la même Vision, mais en changeant de culte ou de rituel, et il revient au chef spirituel de déconstruire le rêve et de le

reconstruire et d'annoncer l'interprétation idoine. Le rachat de l'homme est nodal dans les histoires oniriques.

Cette vision émane grosso modo des paroles de *la Bible* et des enseignements des Apôtres. Il y a une autre lettre, adressée aux prêtres et diacres, où l'auteur dévoile la censure divine qui concerne même le rêveur :

> « Aussi la divine censure ne cesse-t-elle de nous reprendre. Quatre les visions qui se produisent la nuit, des enfants qui sont avec nous se trouvent pendant le jour remplis de l'Esprit saint à cause de l'innocence de leur âge : ils voient en extase, entendent et disent ce dont le Seigneur daigne nous avertir et nous instruire. » (Lettre 16)

Vu leur pureté, les visions de l'Esprit ne trompent pas les enfants. La vision, véhiculée par le rêve, instruit ou bien avertit l'homme de ce qui adviendra, et l'accompagne dans son existence pour l'épargner des maux.

Notons, par ailleurs, que Cyprien excelle dans son art de visionnaire du moment qu'il s'inspire de l'héritage culturel local. Raconter le rêve et en exposer les visions est un rituel cher aux Nord-Africains, et leur interprétation constitue une passion de découvrir l'avenir. Ne garde-t-il pas toujours sa fine observation et son interprétation du présent, et ses présages d'avenir « de bon chrétien » comme une rémanence d'un passé de devin ? Juriste et pragmatique, il voit dans l'art d'expliquer les rêves un moyen efficient pour convaincre l'assistance et les lecteurs. Pragmatique qu'il est, il réalisera, en conséquence, le triomphe du projet du christianisme, cela va influencer tant d'autres écrivains africains (saint Augustin). Et ces constructions de visions totales, fruit d'une aliénation assumée, fonctionnent et valent toujours sur le sol nord-africain.

2.- *L'ANTICREATEUR*

En général, la religion s'oppose à la création, l'esthétique, la littérature et les arts car elle y voit un défi humain aux œuvres divines, défi dans toutes ses significations, modalités et finalités. L'œuvre humaine entend également être une création de quelque chose qu'on préfère à Dieu, et duquel on en fait un dieu.

Qu'est-il alors de l'indulgence vis-à-vis du différent, précisément de l'art païen ? Qu'est-il de la bienveillance catholique face aux arts autochtones ? Pieux et orthodoxe, Cyprien embrasse ouvertement une position pugnace : « Tout arbre stérile est coupé et jeté au feu ; de même des paroles non fécondées par les œuvres ne peuvent nous mériter la grâce divine. » (*De l'oraison dominicale*, 3) Son œuvre se veut alors exégèse, commentaire et illustration de *la Bible*, autrement dit sa recréation (ou récriture). Elle tend à discréditer la vie artistique de

l'Afrique du Nord dans toutes ses manifestations. Par exemple, pour lui, les scènes représentées proviennent d'actes démoniaques, et seules les scènes bibliques ont droit de cité. Cette position inhibe l'inspiration à créer des fictions païennes, à s'orienter plus vers le biblique – espace de l'Art.

Toutefois, l'acte d'écrire est non seulement vital à la propagation du christianisme, mais aussi motive le pur dialogue entre confrères :

> « Quand je n'ai pas l'occasion de vous écrire, je suis dans la tristesse et l'affliction, car je regarde comme une disgrâce personnelle d'être privé de converser avec vous ; mais quand les circonstances deviennent plus favorables, rien n'égale ma joie : en vous écrivant, il me semble être encore au milieu de vous. » (*Sur les spectacles*, 1)

L'acte d'écrire rapproche Cyprien des autres, il quête la communication avec l'autre (le différent). Se plaçant en mentor, il prie ses destinataires de bien croire à sa sincérité et avance des arguments de son affection ou passion. Il aime le dialogue dans tous ses états : « Vous êtes souvent venu chez moi, beaucoup plus pour disputer que pour apprendre. Il vous était plus agréable de proférer à grands cris vos invectives que d'écouter mes raisons. » (*A Démétrien, 0*) Avec ce magistrat païen de Carthage, l'auteur entretient des rapports complexes d'amitié et de discorde et se montre indulgent et conciliant. Par ailleurs, ce texte est sous forme de réponse aux invectives du magistrat contre le christianisme ; l'auteur y explique que cette nouvelle foi n'est pas la cause des calamités publiques de l'Empire.

Conscient de l'importance de la réception, l'auteur soulève la fonction de la lecture et l'usage à en faire : « il vaudrait bien mieux ne pas savoir lire que de lire de la sorte. » (*Sur les spectacles, 2*) Autrement dit, la littérature en vogue (poèmes, traités de magie) dérange l'éthique chrétienne. C'est pourquoi il loue l'analphabétisme, « ne pas lire », qui ne mène pas au moins à la dépravation. Lire et écrire changent conjointement de valeur selon la fonction qui leur est octroyée. De surcroît, il y est question de la circulation d'une littérature « à ne pas lire » pour les idées qui vont à l'encontre de la morale, mais il n'en dit pas plus que la condamnation sans jamais en préciser les auteurs, les genres et la thématique.

Face à la fervente vie artistique de l'époque, il adopte une position austère :

> « Ils disent, par exemple, que les spectacles sont une récréation innocente ; et, profitant de l'affaiblissement de la discipline ecclésiastique et de la dépravation des mœurs qui en est la conséquence, non seulement ils excusent le vice, mais ils osent l'autoriser. » (*Sur les spectacles*, 1)

Ce texte est exclusivement un plaidoyer violent contre les spectacles. Si le spectacle apparaît comme une maladie dans tous ses états, les artistes ne peuvent que constituer une mauvaise influence. Ainsi, toute création ne doit exister que si elle facilite la découverte et la compréhension de la Création, et l'amour du Créateur.

En fait, ce qui écœure l'auteur chrétien est l'ignorance du Christ :

> « Mais demandez à cet homme la généalogie du Christ, il l'ignore ; et s'il la connaît, il est plus malheureux encore, car si je lui demande par quel chemin il est arrivé au théâtre, il sera forcé d'avouer qu'il y a été conduit par la débauche et les passions les plus honteuses. » (*Sur les spectacles*, 5)

L'ignorance du fait religieux est en soi un malheur ; et si le théâtre écarte les gens de la prière, il ne fait que multiplier les vices.

Si l'auteur est vu comme un être qui ignore l'amour du Créateur, Cyprien condamne, ainsi, l'art en général. Cette condamnation est précisée dans une situation : l'auteur plaint vivement un fidèle à cause de l'hospitalité offerte à un histrion :

> « [...] vous deviez me consulter à propos d'un histrion qui se trouve chez vous, et continue son métier honteux. Se faisant professeur et maître non pour instruire, mais pour pervertir des enfants, il apprend peu à peu aux autres ce qu'il a eu tort d'apprendre lui-même. [...] Dans la Loi, il est interdit aux hommes de prendre des vêtements de femmes, et ceux qui le font sont maudits : combien n'est-il pas plus criminel d'oser, non seulement se revêtir de costumes féminins, mais se faire maître d'impudicité en reproduisant les gestes mêmes des débauchés et des efféminés. » (*Lettre 2, Cyprien à Eugratus son frère*)

Qu'en est-il de la tolérance chrétienne envers ces indigènes ? Les arguments de l'auteur sont irrévocables. Il y glissera encore une particulière méfiance requise vis-à-vis de l'univers des acteurs et des dramaturges :

> « Et qu'on ne s'excuse pas en disant qu'on a renoncé personnellement à jouer au théâtre, alors que l'on en apprend l'art aux autres. On ne peut être considéré comme y ayant renoncé, si l'on met d'autres acteurs à sa place, et plusieurs au lieu d'un seul, enseignant, à l'encontre de ce que Dieu a établi, à faire d'un homme une femme, à en changer le sexe, et à faire la joie du démon qui est heureux de souiller l'œuvre des Mains divines, par ces gestes de mollesse vicieuse. [...] Faites donc votre possible pour le détourner de cette profession infâme et le ramener à la voie de l'innocence et à l'espérance de la vraie vie, de telle façon qu'il se contente de la subsistance, modeste mais salutaire, que l'Église lui fournit. » (*Lettre 2*)

Il appelle donc l'enseignement du théâtre apprentissage de la mort, par opposition aux leçons de la vie incarnées par la religion[1]. Cela explique l'interpellation auctorielle à corriger ces artistes du vice et de la dépravation. D'ailleurs, l'amour du théâtre en Afrique du Nord est grand vu la tradition instaurée par les dramaturges, notamment Térence.

Comment l'auteur va-t-il expliquer cette ferveur populaire pour les spectacles ? Il se contente de l'explication suivante : « Les autres jeux scéniques consacrés à Cérès, à Bacchus et à d'autres idoles, furent institués pendant une famine, pour réunir le peuple au théâtre. » (*Sur les spectacles*, 4) Cette idée peut dérouter le lecteur : comment peut-on écrire l'histoire du théâtre en avançant pour origine ces faits banals ? L'amphithéâtre ne sert de lieu qu'à unir des foules affamées qui dépensent des fortunes à la gloire des dieux païens. Attachés toujours à leurs coutumes, les Chrétiens continuent à assister aux spectacles qui chantent leurs dieux locaux. L'auteur le note avec amertume :

> « Eh quoi ! des fidèles, fiers à juste titre du nom de chrétiens, n'ont pas honte de légitimer par *l'Écriture* des spectacles où le paganisme déploie toutes ses superstitions ! Ils osent autoriser l'idolâtrie ! car, ne vous y trompez pas, en assistant à des fêtes organisées par les païens en l'honneur d'une idole, vous faites acte d'idolâtrie et vous foulez aux pieds la religion du Dieu véritable. » (*Sur les spectacles*, 1)

Il est écœuré devant ces pratiques d'harmonisation ou d'acclimatation du christianisme avec la culture locale par le moyen des festivités collectives. La grande indignation ressentie par l'auteur est explicite : les Africains, comme d'habitude, tentent de réconcilier les dieux exogènes avec ceux de leur culture propre. Cette immixtion du païen et du chrétien, dans le rituel nord-africain, horrifie l'auteur de crainte de verser dans l'hérésie et l'apostasie.

Néanmoins, l'attachement des Imazighen au théâtre est de nature à mettre à nu leur vision du monde, à représenter leurs aspirations et à les projeter dans l'imagination. Les saisons théâtrales sont hautement célébrées à travers les villes. Dans des salles et des amphithéâtres de tous

[1] « Or, il est manifeste que ceux qui ne sont pas dans l'Église du Christ sont au nombre des morts, et qu'on ne peut recevoir la vie de celui qui n'est pas lui-même vivant, attendu qu'il n'y a qu'une Église qui, ayant obtenu la grâce de la vie éternelle, tout ensemble vit éternellement, et vivifie le peuple de Dieu.

Ils disent qu'ils suivent en cela l'antique usage. Mais celui-ci avait cours autrefois, quand c'étaient encore les premiers temps de l'hérésie et du schisme et que leurs adeptes sortant de l'Église, y avaient été déjà baptisés […]

Il ne faut point se retrancher derrière la coutume, mais vaincre par la raison. […]

C'est ce qu'Agrippinus, homme de sainte mémoire, a établi, de concert avec ses collègues dans l'épiscopat, qui en ce temps-là gouvernaient l'Église du Seigneur dans la province d'Afrique et la Numidie ; c'est ce qu'il a décidé après en avoir délibéré avec eux. C'est leur décision sainte et légitime, salutaire à la foi, convenable pour l'Église catholique, que nous avons adoptée à notre tour. » (Lettre 71)

les goûts, les représentations et les spectacles sont fréquents, durant toute l'année. Toutefois, de cet art, Cyprien n'en retient que la portée éthique :

> « […] sur le théâtre, la débauche n'a pas de bornes ; elle ne daigne pas même dissimuler ses excès. On voit paraître des mimes, aux manières efféminées et dissolues, dont l'art consiste à parler avec les mains en présence de ces êtres dégradés, toute une ville s'émeut et applaudit à leurs danses lascives. » (*Sur les spectacles*, 5)

Il réprouve vivement la thématique du drame qui pervertit et corrompt le spectateur, surtout quand l'auteur récupère « les turpitudes anciennes ». Retenons de cela que le théâtre carthaginois parle davantage de la culture locale. De même, l'auteur chrétien préfère que le théâtre traite du présent et non pas des sujets antiques. De quel présent s'agit-il en réalité ? Celui du christianisme naissant, fort probablement. Il se veut aussi critique des postures et des agissements des acteurs : dégradés sur le plan éthique et de simples danseurs lascifs à son avis, mais montrant les diverses significations de cette chorégraphie locale.

La création dramatique, au regard de l'auteur chrétien, est un défi malencontreux à la Création :

> « Quel théâtre, bâti par les hommes, pourra être mis en parallèle avec les œuvres du Créateur ? supposez les pierres aussi grandes que vous le voudrez, ce n'est qu'un fragment de montagne, et les lambris dorés ne feront jamais pâlir l'éclat des astres. » (*Sur les spectacles*, 6)

Une telle comparaison se base sur les amphithéâtres et ces lambris qui ne valent rien. Cyprien donne peu de crédit et de valeur à la beauté et à la grandeur de cette architecture – sorte de défi à la création divine.

Pour créer, l'auteur ne doit s'inspirer que de *la Bible* :

> « Que le chrétien étudie les saintes Écritures : là encore il trouvera des spectacles dignes de sa foi. II verra Dieu créer le monde ainsi que les animaux et les soumettre au pouvoir de l'homme. Il verra les méchants engloutis dans un naufrage commun et les justes miraculeusement sauvés. […] Quel spectacle mes frères ! qu'il est magnifique ! qu'il est agréable ! qu'il est utile ! » (*Sur les spectacles*, 6)

Son imagination, ravivée par de multiples anaphores, présente deux univers : l'espace des mécréants autochtones où la fournaise est totale, et celui des fidèles où la joie de rencontrer le Créateur est assurée. Ce n'est pas le gouverneur qui offre le spectacle, mais plutôt le Créateur.

En général, l'art n'est connaissance réelle ni savoir efficient que s'il s'inspire des *Ecritures* :

> « ce qui naît vient de Dieu ; les changements sont l'œuvre du démon. Un peintre représente avec des couleurs qui rivalisent avec la nature le visage, les traits, l'extérieur d'un homme ; son œuvre est terminée. Un autre peintre, se croyant plus habile, vient jeter de

nouvelles couleurs sur le tableau pour le corriger : quelle injure pour le premier artiste ! » (*De la Conduite des vierges*)

Que reste-t-il de ces peintres africains ? Si Dieu est nommé artiste suprême, offrant aux fidèles une force morale inégalable, ils n'ont pas de place dans la postérité. Il y a, précisément, un argument solide pour détruire toute œuvre humaine qui tend vers la concrétion du beau. Le vrai beau fait partie de l'impossible pour l'humain. Il y avait bien des écrits, des peintures et des architectures, mais la postérité ne pouvait les préserver. Cela rend compte de cette Afrique qui manque de traces écrites à cause d'idéologies globalisantes qui gomment toute création et tradition locales.

V.- *DE L'AUTOPERSECUTION A L'ALLEGEANCE*

Comme il est fort connu, c'est dans la correspondance d'un écrivain qu'apparaissent nettement sa pensée, ses attitudes et les sentiments nourris vis-à-vis des événements quotidiens et généraux. Dans l'exemple de Cyprien, une résistance mêlée à la persécution y apparaît : l'africanité ne se révèle pas simplement aliénée, mais encore persécutée. Autrement dit, il s'agit d'une époque où l'africanité, quêtant de nouvelles identifications, portées et significations, se trouve tiraillée entre plusieurs pôles : elle ne peut affirmer son propre système, ni se retrouver dans son espace.

Généralement, la littérature nord-africaine d'expression latine tend à parler d'affaires typiques et de la réalité africaine, et même si elle reprend les sujets occidentaux elle le fait dans un style vulgaire. Parmi les autres thèmes de prédilection, il faut citer chez les auteurs païens la chasse, la pêche, la navigation (cf. Marcus Aurelius Olympius Némésien), et chez les chrétiens la morale, le culte et l'incidence du christianisme sur une société de débauche se précisent davantage. Cette littérature dans ses deux variantes, en effet, montre l'étroite dépendance des Africains de Rome sur les plans militaire, culturel et symbolique. Cette cité inspire les artistes et les politiques. Les Africains munissent Rome non seulement de céréales et viande mais également de juristes, précepteurs, mercenaires et gladiateurs. Cyprien, conscient d'un tel rapport, défend le christianisme africain, sans aller jusqu'à la rupture avec la tradition.

L'auteur de *la Mortalité* exprime souvent son incapacité à corriger les siens (confesseurs africains) qui se révoltent contre l'orthodoxie, mais aussi l'intervention de Rome par la même lettre avec les mêmes arguments et principes, et les confesseurs d'obéir. Avec l'épiscopat qui constitue la totalité, les évêques sont des éléments essentiels. Les croyants se valent. Ils sont égaux devant Dieu, mais l'autorité de l'Église n'est que dans le Concile. Y a-t-il peut-être là une revendication du

propre à travers l'organisation ecclésiastique ? Cette indépendance, à son avis, renforce l'expansion de la nouvelle religion. Elle deviendra, par la suite, universelle.

Néanmoins, cette identité est mise en péril dans cette œuvre africaine du moment que l'espace total, pour ne pas dire idéal, demeure la Cité, la ville de Rome. Cela est manifeste dans maintes lettres. La lettre (8) provient du clergé de la capitale du catholicisme, Rome. Elle est adressée aux prêtes de Carthage, définissant la nature des rapports ecclésiastiques entre les deux centres :

> « Aussi voulons-nous, frères très chers, que l'on trouve en vous non des mercenaires, mais de bons pasteurs. [...] Vous voyez donc, frères, que vous aussi vous avez le devoir, d'abord, d'agir de même, afin que, grâce à vos exhortations, ceux qui sont tombés changent de sentiments, et s'ils sont arrêtés de nouveau, confessent leur foi et réparent la faute antérieurement commise. Il y a, de plus, d'autres devoirs qui vous incombent et que nous avons voulu indiquer aussi : par exemple, si ceux qui ont succombé à l'épreuve sont attaqués par la maladie et que se repentant de leur acte, ils demandent la communion, on doit naturellement venir à leur secours. Les veuves, les indigents qui ne peuvent subvenir à leur entretien, ceux qui ont été incarcérés ou chassés de chez eux doivent avoir quelqu'un de délégué à leur service. Même les catéchumènes, tombant malades, ne devront pas être déçus dans leur espérance, mais on doit venir à leur secours. Mais surtout, si l'on n'enterre pas les martyrs ou d'autres morts, ceux à qui incombe cet office encourent une grande responsabilité. » (Lettre 8)

L'auteur y critique la fonction de mercenaire fort répandue chez les Imazighen, déjà évoquée dans *L'Enquête* d'Hérodote et les invite à agir en maîtres chrétiens. Il dénombre les situations de ce fréquent engagement religieux.

En outre, l'Africain doit être l'exemple de la foi en Jésus, en imitant son action. Il doit le surpasser dans le sacrifice et l'abnégation. Cela revient à dire que l'auteur exhorte l'Africain à être un mercenaire religieux pour la gloire du catholicisme, substituant aux armes et à la force physique la croyance et la défense dans tout lieu.

A travers sa correspondance, Cyprien est déjà supposé tenir la place de l'Africain persécuté dans la martyrologie catholique. Son appréhension du fait christique est digne d'une analogie avec le Sacrifice même :

> "[...] the disorder and worldliness which have been described were such as in Cyprian's convictions were past correction from within. Possessed with this idea he was visited by intimations of coming trial which wore a supernatural character. And it came."[1]

[1] Edward Benson, op. cit., p. 60.

Malgré toutes les persécutions orchestrées par l'Empire, le christianisme a déjà pris racine parmi le bas peuple. Les autorités proconsulaires réussissent à réprimer les leaders chrétiens, sans toutefois arriver à étouffer les idées répandues. L'Empire persécute le résistant local dans ses formes d'être différent aux lois romaines. Cette persécution est générale, justifiée souvent par la colère du peuple[1].

Cyprien souffre doublement de la répression en Afrique : en tant que Chrétien et Africain colonisé[2]. Selon les païens, le mal a pour origine la nouvelle religion :

> « […] aujourd'hui vous venez nous dire que beaucoup se plaignent des chrétiens ; qu'on fait retomber sur eux la responsabilité des guerres qui se succèdent sans interruption, des pestes et des famines qui exercent leurs ravages, de la sécheresse qui consume les récoltes. » (*A Démétrien*, 0)

L'auteur analyse les préjugés portés contre les Chrétiens, il en crée d'autres contre les païens, exposée en détails dans son œuvre, quand il entend défendre le nouveau culte : Dieu se venge des mécréants qui s'éloignent de ses préceptes. Cette violence, essence de la Divinité, concerne les païens et les Romains.

Cette correspondance, se résumant à un témoignage de l'époque, a comme destinataire privilégié : « à tout le peuple entier ». L'auteur se veut alors maître incontesté, surtout un détenteur de la vérité qui pourrait expliquer la réalité des choses. Cyprien y apparaît également un maître de l'art épistolaire. Cette tâche fait partie de son statut d'évêque qui est interpellé par les fidèles et les subalternes à répondre à un tas de

---

[1] Ibid., "The Persecution of Gallus (as it may be called for convenience) was a general movement of popular feeling against those who refused to perform the sacrifices ordered by edict for the averting of the spreading Pestilence of the time. Streets cries demanded 'Cyprian for the lions'." (p.222)

[2] Voltaire, « Traité sur la tolérance », in *Œuvres Complètes de Voltaire*, Hachette, Paris, 1860

« Il est dit dans l'histoire de saint Cyprien qu'il fut le premier évêque de Carthage condamné à la mort. Le martyre de saint Cyprien est de l'an 258 de notre ère ; donc pendant un très-longtemps aucun évêque de Carthage ne fut immolé pour sa religion. L'histoire ne nous dit quelles calomnies s'élevèrent contre saint Cyprien, quels ennemis il avait, pourquoi le proconsul d'Afrique fut irrité contre lui. Saint Cyprien écrit à Cornélius, évêque de Rome : « Il arriva depuis peu une émotion populaire à Carthage, et on cria par deux fois qu'il fallait me jeter aux lions. » Il est bien vraisemblable que les emportements du peuple féroce de Carthage furent enfin cause de la mort de Cyprien ; et il est bien sûr que ce ne fut pas l'empereur Gallus qui le condamna de si loin pour sa religion, puisqu'il laissait en paix Corneille qui vivait sous ses yeux.

Tant de causes secrètes se mêlent souvent à la cause apparente, tant de ressorts inconnus servent à persécuter un homme, qu'il est impossible de démêler dans les siècles postérieurs la source cachée des malheurs des hommes les plus considérables, à plus forte raison celle du supplice d'un particulier qui ne pouvait être connu que par ceux de son parti. » (p.130)

questions difficiles relevant du quotidien et du religieux. Une telle figure existe toujours en Afrique du Nord, à une seule différence près, il y a le changement du contenu religieux. Citons Tertullien ou Saint Augustin qui sont d'autres rédacteurs de lettres, ils y font épancher leurs croyances propres au service du peuple à christianiser.

S'adressant au pape de Rome, Cyprien inventorie les bienfaits apportés par les missives pontificales. Il y dévoile indirectement le haut degré de son assujettissement :

> « Votre lettre a brillé pour nous comme un instant de sérénité dans la tempête, comme le calme souhaité lorsque la mer est démontée, comme le repos au milieu des labeurs, comme la santé parmi les souffrances et les dangers de mort, comme, au milieu des ténèbres les plus épaisses, une blanche lumière qui resplendit. Notre âme altérée s'en est si bien rafraîchie, notre cœur affamé l'a prise avec tant d'ardeur, que nous nous en sentons tout réconfortés et vigoureux pour la lutte contre l'ennemi. Le Seigneur vous récompensera de cette charité et vous paiera l'intérêt de cette œuvre de bienfaisance. » (*Lettre* 31)

Ces différentes comparaisons renforcent l'indispensable sérénité rapportée « de loin » qui apaise l'âme souffrante de l'Africain. L'allégeance envers Rome apparaît infinie. N'y a-t-il pas là un trait de son arrivisme ou bien une explication ultérieure de son ascension rapide dans la hiérarchie ecclésiastique ?

D'après les historiens, il exerce, au contraire, une influence importante sur le pape de Rome[1]. A chaque fois que l'occasion se présente, il renouvelle au pape saint Corneille son allégeance par le fait de multiplier la spéculation sur le christianisme :

> « Il y a cependant des gens qui jettent quelquefois le trouble dans les esprits et dans les cœurs, en racontant les choses autrement qu'elles ne sont. Quant à nous, nous savons que, donnant des explications à chacun de ceux qui prenaient la mer, pour leur permettre d'aller à Rome sans rencontrer aucune pierre d'achoppement, nous les avons exhortés à y reconnaître la matrice et la racine de l'Église catholique, et à s'y attacher. Mais comme notre province est fort étendue, que la Numidie et la Mauritanie y sont rattachées, nous avons cherché à éviter que le schisme qui se produisait à Rome ne troublât les esprits de ceux qui en étaient loin, et ne les laissât hésitants. » (*Lettre* 48)

[1] Saint Corneille Pape (21e) de 251 à 253 et martyr (+ 253) Son pontificat fut marqué par la querelle de la réintégration des « lapsi », chrétiens qui n'avaient pas eu le courage du martyre et avait renié leur foi. Saint Corneille, soutenu par Cyprien, les acceptait dans la pénitence. Novatien, élu antipape, leur refusait le pardon. Le schisme se répandit en Italie, en Gaule et même en Orient. Cyprien écrivit alors son traité *Sur l'unité de l'Eglise,* où il rappelle le rôle fondamental du Siège des apôtres Pierre et Paul d'où procède l'unité des évêques. Le schisme se réduisit sans totalement disparaître quand arriva une nouvelle persécution. Saint Corneille fut arrêté et exilé à Civitavecchia où il mourut.

L'auteur reconnaît Rome comme le Centre du christianisme, et en conséquence l'obédience de la Numidie et la Maurétanie s'avère nécessaire. Le politique et le religieux vont ainsi de pair : Rome gouverne l'Afrique par le biais du pouvoir ecclésiastique, tout en ourdissant le politique. Ces propos de Cyprien sont judicieux : ils peuvent expliquer toute l'histoire postérieure, notamment la dépendance de Rome ramenant dans les colonies, les méfaits de la chute de l'Empire. Pourtant, les manuels d'histoire disent que l'expansion du christianisme en Maurétanie à la fin du IIIe siècle est quasi nulle : il persiste à demeurer un espace totalement païen.

La lecture des affaires africaines est nodale dans les textes de Cyprien. En tant qu'historien, Cyprien expose les significations du pouvoir :

> « L'ennemi attaque vos frontières : vous vous plaignez, comme si, en l'absence de l'ennemi, la paix pouvait exister parmi les citoyens. Vous vous plaignez : mais si les armes des barbares cessaient de vous menacer, n'auriez-vous pas vos luttes domestiques ; et les grands, avec leurs violences et leurs calomnies, ne seraient-ils pas des ennemis encore plus cruels ? » (*A Démétrien*, 2)

Qui est, en fait, cet ennemi barbare ? De quelles frontières s'agit-il ? Ces barbares sont-ils donc les tribus nord-africaines du moment qu'il s'adresse au magistrat païen de Carthage ?

Analysant le pouvoir séculaire de l'Afrique, Cyprien souligne le rapport de vénération du peuple envers ses monarques :

> « Les Maures adorent aussi leurs rois. Ils ne prennent pas même la peine d'en déguiser le nom. Aussi le culte varie avec les provinces : tous ne reconnaissent pas le même dieu ; chacun adore les siens, selon la tradition des ancêtres. » (*De la Vanité des Idoles*)

L'action d'éclat du roi qui défend l'Afrique contre les Romains (ou tout autre envahisseur) se confond avec la défense de la divinité. Le paganisme maure célèbre les victoires et les exploits des siens, incarnant cette tendance de l'humain (le propre) à se surpasser soi-même pour accaparer une place suprême.

Les Africains se représentent les dieux de leur propre corps : à l'image de leurs rois, immortels et protecteurs, ils se servent de ces divinités (dieux et souverains) pour expliquer l'invisible et l'à venir. En fait, du propre il ne se réfère qu'à la croyance : la religion détermine son rapport aux siens. Le paganisme fonde la création dans la vénération de ses rois (vus comme des héros, des demi-dieux, des dieux). Par ailleurs, si les Imazighen n'ont pas préservé d'Etat millénaire, c'est partiellement à cause de ne pas faire du culte de l'Empereur un devoir politique, à l'exemple des Romains. Le culte de l'empereur est une quête de

l'identité, de l'indépendance politique. L'idéologique et l'historique font alors un même corps.

Quant aux seigneurs romains, ils ne vont pas obéir totalement aux oracles. En transgressant les dieux, César gagne une bataille :

> « César agit bien autrement : comme les augures et les auspices s'opposaient à ce qu'il fit partir sa flotte pour l'Afrique avant la fin de l'hiver, il s'en moqua et, après une navigation heureuse, il remporta la victoire. » (*De la Vanité des Idoles*)

Voilà un autre argument avancé par Cyprien pour discréditer le paganisme. Les Romains, conquérants, le sont tout simplement grâce à leur éloignement des prédictions païennes. Est-il alors un exemple à suivre par les Nord-Africains ? Enfin, quelle est l'africanité selon les paroles et les dires du Chrétien carthaginois ?

1.- *LE PROPRE NOMME : PECHEUR ET SOLDAT ALIENE*

Le propre est situé entre deux mouvements : la polémique autour de l'héritage profane, et l'apologétique de la foi chrétienne. L'africain refuse le culte africain et impérial, et défend la religion romaine contre les persécutions et les critiques païennes. Si le propre des Africains, à l'instar de tous les peuples, est d'honorer les dieux, d'y voir un devoir, l'Etat en place tend à refaire la même action.

Dans ses manifestations rituelles cérémonies et représentations, le propre réalise les besoins et les aspirations de l'identitaire collectif. On construit des temples ou des sanctuaires où les fidèles peuvent se réunir, et c'est là que se dérouleront les fêtes. Il ne s'agit point satisfaire les dieux de miel, vin, huile, lait, couscous muni de viande sacrifiée, mais plutôt de réciter des prières accompagnées de cérémonies et de festivités. Dans les lettres de Cyprien, critiques envers le propre, il s'agit d'une identité à renommer, et en conséquence à refaire. Ainsi, le christianisme, en tant que pouvoir, se conçoit uniquement comme un ensemble fini de règles à appliquer fidèlement, et une série de prohibitions (inhérentes au propre).

A.- *LE PROPRE A RENOMMER*

En fait, les noms des lieux et des destinataires méritent une étude onomastique profonde. La présence de la langue amazighe dans la nomination est flagrante[1]. Comme les lettres de Cyprien s'adressent généralement à des personnes connues, familières et bien situées dans l'espace et le temps, les destinataires sont des deux rives de la

---

[1] La lettre (1) est adressée au peuple de Furni, une ville de l'actuelle Tunisie. Ce nom est proche de toponymie « Ifarni » ou « Ifrni » qui existe dans maints lieux de l'Afrique du nord. La racine « frn » veut dire « nettoyer », « chêne-liège »…

Méditerranée. Si le propre porte un nom autochtone, il peut aussi au contact des cultures chrétienne et romaine porter d'autres appellations. Dans la lettre (22) les prénoms nord-africains, portés par ceux qui sont captifs et morts pour la cause chrétienne, sont cités :

> « […] salue Numeria et Candida, pour lesquelles selon la recommandation de Paul et des autres martyrs, dont je joins les noms : Bassus, au bureau des gages, Mappalicus, dans la torture, Fortunion, dans la prison, Paul, après la torture, Fortunata, Victorinus, Victor, Herennius, Credula, Hereda, Donatus, Firmus, Venustus, Fructus, Julia, Martialis, et Ariston, qui, Dieu le permettant, sont morts de faim dans la prison ».

Force est constater comment l'onomastique latine fusionne avec la langue amazighe dans bien des appellations. Les Nord-Africains portent tantôt des noms authentiques, tantôt des noms latins. Il y a « le prêtre Maximus, le diacre Augendus, un certain Machaeus, et Longinus. » (Lettre 44), « Ahymnus » dans la lettre (56), « Soliassus, le fabricant de nattes de laîche» (Lettre 42), Jubianus dans la lettre (73) et Numidicus dans la lettre (40) qui véhiculent une acception précise dans le dictionnaire amazigh.

Bref, la présence du christianisme, comme corps étranger, bouleversera profondément l'équilibre de l'onomastique pour réduire la présence de la langue du païen, effacer son acception première et l'altérer dans la signification latine.

B.- *LE PROPRE A REFAIRE*

En fait, le christianisme africain se situe dans la réflexion sur l'aliénation répandue de l'époque. Il quête une foi confirmée après un long temps passé dans la quête du sens magique des choses.

> – « Je croyais, frère, que le repentir vous était enfin venu d'avoir, dans le passé, écouté à la légère et cru à notre sujet des choses si infâmes, si honteuses, si détestables même pour des païens. […] je vois que, par crainte de souiller, en communiquant avec nous, la gloire de votre martyre, vous faites sur nos mœurs une enquête minutieuse et qu'après le Jugement de Dieu, vous entendez juger ; je ne dis pas moi, – que suis-je en effet ? – mais le Jugement même de Dieu et du Christ. C'est ne pas croire en Dieu, c'est se dresser en rebelle contre le Christ et son évangile » (Lettre 66)

Pour Cyprien, la foi n'est pas indépendante de la volonté. La foi prodigue la persévérance comme une de ses caractéristiques, et c'est par la résistance et la patience qu'elle se réalise. Cette vision détermine amplement la perception du propre à refaire. Cette conception révèle un auteur muni des qualités d'un orthodoxe. Le propre est l'ennemi par excellence, d'où l'insistance à le renommer.

Cette violence symbolique contre le propre croît vite et partout : le fidèle change d'identité, délaissant la reconnaissance du tribal et du familial ; il se nomme autrement en choisissant un nom biblique. En plus de cette substitution, l'Africain change parallèlement de conduite. Ses gestes, habitudes et croyances sont à refaire.

Afin d'expliquer cette perception, Cyprien narre l'histoire d'une femme qui extermine son propre corps :

> « Une femme coupable du même crime se rendit aux bains. L'insensée, après avoir perdu la grâce du bain salutaire, elle allait laver son corps. — Là, elle fut saisie par l'esprit impur, se roula par terre et, avec ses dents, coupa cette langue qui, venait de proférer des blasphèmes et de se souiller par le contact des viandes immolées. Ce n'est pas assez : sa rage se tourna contre elle-même ; elle devint son propre bourreau, couvrit son corps de plaies hideuses ; enfin ses entrailles se décomposèrent et elle mourut dans d'atroces douleurs. » (*Des tombés*, 14)

Se considérant coupable, la femme quête désespérément le rachat. Elle est présentée sous forme d'une allégorie. Se racheter signifie rompre physiquement et spirituellement avec l'être premier afin de conquérir la grâce divine. Cette dernière touche effectivement Cyprien lors de sa contemplation d'une réalité corrompue. L'auteur, naguère converti, acclamera la régénération totale de la société.

La lettre (57), adressée nommément à une quarantaine d'ouailles, précise que ce changement est une réaction aux dangers encourus par les convertis :

> « [...] des signes nombreux, continuels nous avertissent d'être armés, équipés pour la guerre que l'ennemi nous déclarer de préparer aussi par nos exhortations le peuple que Dieu a daigné nous confier, et de rassembler dans le camp du Seigneur tous les soldats sans exception qui demandent des armes et réclament le combat. Cédant donc à cette nécessité, nous avons été d'avis que ceux qui ne se sont pas éloignés de l'Église du Seigneur et qui n'ont pas cessé de faire pénitence, de pleurer et de demander pardon au Seigneur depuis le premier jour de leur chute, doivent recevoir la paix, et être armés et équipes pour le combat qui est imminent » (Lettre 57)

Il s'agit de combattre tout ce qui n'est pas chrétien, à commencer par les coutumes qui s'opposent aux enseignements de Jésus. Ce combat pour l'autre (vision du monde) ne peut en aucun cas être un moyen de protection de la tribu ou de la famille (ou du propre).

S'inspirant formellement de l'organisation de la tribu où le citoyen défend les biens collectifs, l'auteur chrétien précise l'identité du « soldat du Christ » : « [Il] doit d'abord se connaître lui-même. Placé dans le camp du Seigneur, il soupire après les biens éternels. » (*De la mortalité*, 0) On se reconnaît, dans le faire, chrétien en faveur de la communauté.

La voie de cette quête de l'idéal chez l'Africain (converti, racheté et purifié) est parsemée d'embûches et d'entraves : il est immédiatement persécuté, dépouillé, incarcéré et sacrifié par la tribu dans un premier temps, et dans un second par l'Institution.

De manière solennelle, l'auteur accuse le magistrat :

> « Des hommes innocents, justes, agréables à Dieu, sont chassés par vous de leurs demeures, dépouillés de leur patrimoine, chargés de chaînes, enfermés dans les prisons ; ils meurent sous le tranchant du glaive, brûlés sur les bûchers ou dévorés par les bêtes. Mais une mort prompte, qui d'un seul coup met un terme à nos douleurs, ne saurait vous satisfaire ; vous déchirez nos corps par de longs tourments ; vous épuisez nos entrailles par d'interminab1es tortures. Votre cruauté barbare ne peut se contenter des supplices ordinaires ; elle s'ingénie à en découvrir de nouveaux. » (*A Démétrien*, 2)

Cette description de la cruauté est intéressante à analyser : le nombre de martyrs africains est grand, et les livres d'histoire disent peu de ce génocide.

Néanmoins, la lettre (10) trouve en la personne de Mappalicus un modèle africain, officiellement inscrit dans le martyrologue carthaginois au 13 (ou bien 15) des Calendes de mai.

> « C'est cette lutte prédite par les prophètes, donné par Dieu, soutenu par ses apôtres, que Mappalicus, en son nom et au nom de ses collègues, promettait au proconsul. Et la promesse a été tenue qu'avait donnée sa parole fidèle. Le combat qu'il avait promis, il l'a donnée et il a reçu la palme conquise. Le bienheureux martyr, et ses compagnons de lutte, fermes dans la foi, patients dans la souffrance, victorieux dans la torture, je vous souhaite et je vous recommande ardemment, de les imiter tous à votre tour. » (*Lettre* 10)

Cyprien exhorte les siens à imiter ceux qui sont morts pour la gloire du christianisme. De ces confesseurs il en fait des martyrs à venir. Le propre africain naît justement pour être martyr et au service des autres cultures.

L'auteur fait précisément partie d'une littérature de double combat : engagement de chrétien à propager la foi, et lutte d'autodestruction. Les apologistes, dans leur majorité africains, ne cessent de louer le Romain ou le premier chrétien. La lettre (62) traduit l'indéfectible attachement de Cyprien au pape romain, où il montre son obédience non seulement à la symbolique jésuitique, mais aussi à la personne papale[1]. Aussi, dans la

[1] « C'est avec une profonde douleur, et même avec des larmes, que nous avons lu, frère très cher, la lettre que votre amitié a pris la peine de nous envoyer au sujet de nos frères et de nos sœurs pris par des barbares. Qui ne serait peiné en de pareils malheurs, et qui ne ferait, de la douleur de son frère, sa propre douleur, [...] Aussi en ce moment la captivité de nos frères doit être considérée comme notre captivité et la peine de ceux qui sont en danger comme notre peine, puisque par notre union, nous ne formons qu'un corps, et

lettre (30), l'auteur remercie-t-il vivement le pontife de sa bonté « envoyée » depuis Rome aux captifs africains condamnés pour leur chrétienté :

> « Vous avez, par votre lettre, illuminé les ténèbres de leur prison, vous êtes venu auprès d'eux dans la mesure où vous l'avez pu, vous avez relevé par vos paroles leurs âmes vaillantes dans leur foi et leur confession, allumé en eux, en louant dignement leur bonheur, un désir beaucoup plus ardent de la gloire céleste, vous avez donné le branle à leur bon mouvement, animé par l'énergie de votre langage, ceux qui sont […] de futurs vainqueurs. […] ils semblent bien, pour une part, vous être redevables – de leur martyre. »

La lumière émane du Nord chrétien bien qu'elle rapporte la mort aux autochtones qui se sacrifient à la gloire du Pape. L'Eglise passe des temps délicats. Le martyre est proche, pour ne pas dire similaire, du mercenariat : on lutte pour rendre service aux causes des autres. Ainsi, ils s'organisent en société solidaire et secrète.

Enfin, le religieux africain suit non seulement la voie du prophète, mais aussi les pas de ceux qui résident dans la « capitale » religieuse. Il accepte, en fait, tout ordre qui provient de la capitale : « Il convient, en effet, que nous veillions tous sur tout le corps, de l'Église, dont les membres sont dispersés dans les différentes provinces. » (Lettre 36) L'épistolaire traduit parfaitement l'éloge de l'autre, supérieur dans sa grandeur morale, symbolique et politique, et par voie de conséquence il devient un Idéal…

2.- *LA CULTURE AFRICAINE SELON CYPRIEN*

Rappelons qu'entre 192 où Septime Sévère arrive au pouvoir et 313, date de l'édit de Milan qui confirme la liberté des cultes, il y a l'intermittence de troubles sociopolitiques et de retour à l'autorité. En 212, si l'édit de Carcalla assure aux citoyens de tout l'Empire le droit de cité romane, le christianisme renforce davantage cette universalité des droits. Les hommes et les peuples se valent entre eux… En Afrique du Nord, les deux complexes métamorphoses historiques sont : la romanisation continue (identifiée comme colonisation) et la christianisation naissante (identifiée comme assimilation culturelle). Unies dans un même processus, elles peuvent être illustrées par l'« arabisation postcoloniale » de la moitié du XXe siècle et par l'« islamisation » d'antan. D'autres colonisations et assimilations sont, fort probablement, à venir à travers les siècles. D'ailleurs, que dit Cyprien de ces processus continus ? Que dit-il des révoltes indigènes en 253 quand elles éclatent en Maurétanie Césarienne pour se propager

---

que, non seulement l'affection, mais aussi la religion doit exciter nos cœurs, et nous encourager à racheter les membres de nos frères. » (Lettre 62)

dans la Proconsulaire ? Ces rebelles, qui sont originaires des tribus de l'intérieur des terres, ont-ils été beaucoup moins touchés par la romanisation, autrement moins assimilés ?

La description des siens est, en général, menée par un regard aliéné, imbu d'un christianisme total. L'auteur expose, en plus des coutumes, les détails sur la vie quotidienne des petites gens. À propos de l'accoutrement des africains, il dira :

> « Les hommes teignaient leur barbe ; les femmes fardaient leur visage. On couvrait de couleurs étrangères ses yeux et sa chevelure, et par là on dénaturait l'œuvre de Dieu. Que de fraudes pour tromper les âmes simples ! que d'inventions pour entraîner ses frères dans le piège ! On s'alliait, par le mariage, avec des infidèles : on prostituait à des idolâtres les membres du Christ. » (*De la vanité des idoles*)

Se teindre la barbe, porter du fard et des parures appartiennent à une série de rapports au corps. Le quotidien, les parures et les festivités sont des inventions contre l'esprit chrétien suprême. Il va jusqu'à citer « *Apocalypse II* » pour avancer : « vous détestez les cheveux blancs, vous repoussez la couleur qui est celle de la tête du Seigneur. » (*De la Conduite des vierges*) Cette description physique de la Divinité est intéressante à analyser… mais contentons-nous de ce qu'il dit de l'humain, des siens et des manifestations socioculturelles.

Aux yeux de Cyprien, le rituel païen est à remettre en question, voire à bannir. Ce culte est partout, innovant dans ses libations et offrandes :

> « Il a créé l'encens, le vin, le feu : doit-on s'en servir pour sacrifier aux idoles ? parce que les troupeaux abondent dans vos champs, devez-vous offrir des victimes aux faux dieux ? » (*De la Conduite des vierges*)

Qu'est-il du culte des divinités agraires ? Autrement dit, les Nord-Africains usent de l'encens, du vin, du feu et des moutons pour célébrer leurs dieux locaux. Ce culte est aussi accompagné de jeux, représentations et cérémonies célébrés à des dates fixes. Ce rituel persiste en changeant de contenu, et au chrétien d'y voir une ingratitude autochtone.

Au fond pourquoi Cyprien refuse-t-il la vénération des dieux-rois (locaux) si l'intention de cette religion est d'offrir au prieur la félicité éternelle ? Le christianisme se hisse interdit du paganisme, certes. Mais, en outre, rappelons qu'une telle adoration renforce la fraternité entre les Imazighen, et ils prennent ainsi conscience de leur identité, et de ses origines profondes.

Dans ces lettres de Cyprien qui apportent des descriptions physique et naturelle de l'Afrique, c'est le point de vue moral de l'auteur qui les détermine, en plus d'en dicter la progression. L'atmosphère, la terre, les

gens et les institutions sont traités d'un regard apocalyptique vu la débauche totale. L'auteur chrétien en fait une description sinistre :

> « L'hiver n'a plus les mêmes pluies pour nourrir les moissons ; le soleil de l'été les mêmes feux pour les mûrir ; la température du printemps est moins favorable aux plantes ; l'été est moins riche en fruits. Les montagnes fatiguées ne produisent plus la même quantité de marbres ; les mines d'or et d'argent s'épuisent, et leurs veines appauvries ne donnent plus les mêmes richesses. La campagne manque de cultivateurs, la mer de matelots, l'armée de soldats. Plus de probité sur la place publique, plus de justice dans les tribunaux, de concorde entre les amis, d'habileté dans les arts, de retenue dans les mœurs. » (*A Démétrien*, 1)

Ce discours, typiquement moral, est récurrent dans l'apologétique officielle. La réalité, selon les lettres, est issue d'un passage biblique : la cité africaine est l'incarnation de la débauche, et la colère divine est imminente.

En général, l'Afrique souffre continûment de sécheresse :

> « […] vous vous plaignez de la rareté des pluies, de la poussière qui couvre nos champs et qui produit à peine quelques herbes languissantes, de la grêle qui frappe nos vignobles, des tempêtes qui déracinent nos oliviers, de la sécheresse qui tarit nos sources, de ces miasmes pestilentiels qui corrompent l'atmosphère et usent les constitutions les plus robustes. Tous ces fléaux sont le châtiment de vos péchés ; et, ce qui met le comble à la colère divine, c'est de voir qu'ils ne vous convertissent pas. » (*A Démétrien*, 2)

L'aridité des terres se présente comme une damnation divine. Ce commentaire persiste toujours dans la culture africaine. De la corruption morale résulte la dégradation des lois de la nature. Il revient, par conséquent, au christianisme de sauver la terre et les hommes de la sécheresse fatidique. Le temps montre combien la bonté du Créateur est infinie :

> « Toujours avec la même patience, il comble de ses faveurs les coupables et les innocents, les hommes religieux et les impies, les cœurs reconnaissants et les cœurs ingrats. Tous ont à leur service les saisons, les éléments, les vents, les sources. Les moissons grandissent pour tout le monde ; pour tous mûrissent les raisins ; pour tous nous voyons les arbres se couvrir de fruits, les bois de feuillage, les prés de fleurs. Irrité par de nombreuses ou plutôt par de continuelles injures, Dieu modère son indignation et attend avec patience le jour du jugement. La vengeance est dans sa main ; il préfère la patience. » (*Avantages de la patience*, 1)

L'auteur épistolaire apparaît comme un savant fini qui explique tout à partir du biblique. Le livre sacré parle de tout, apporte des réponses et peut sauver l'Afrique.

La longue lettre (30) montre un Cyprien connaisseur de l'univers marin, notamment de la profession en vogue (pirates, pêcheurs), et développe une allégorie :

> « Quand on s'en relâche, il est inévitable qu'on aille au hasard dans une course errante, que l'on se perde dans les vicissitudes des affaires, et que, comme si l'on s'était laissé arracher le gouvernail des mains, on s'expose à briser le navire de l'Église sur des rochers. Et ainsi, il apparaît bien que on ne peut pourvoir au salut de l'Église qu'en repoussant ceux qui sont contre elle comme des flots contraires, et qu'en gardant les règles toujours observées de la discipline comme une sorte de gouvernail pour se diriger dans la tourmente. »

Le biblique est investi partout : le navire s'avère l'allégorie parfaite. Cela dénote, en plus, l'impact de la culture locale sur la vision auctorielle et la démarche à suivre pour l'expansion de la voix de Jésus-Christ. En bon juriste, Cyprien sait choisir le bon exemple afin de convaincre.

En dressant une autre comparaison avec le voyageur, en pleine mer ou sur terre, qui recherche la paix et l'hospitalité sur terre, l'auteur réfléchit davantage à la voie chrétienne :

> « Si un port de mer a ses défenses rompues et devient mauvais et dangereux pour les navires, est-ce que les navigateurs ne dirigent pas leurs navires vers d'autres ports voisins, dont l'accès soit sûr, et où ils puissent stationner sans danger ? Quand, sur une route, une hôtellerie est occupée et tenue par des brigands, de telle façon que quiconque y arrive soit exposé à y tomber comme dans une embuscade, est-ce que les voyageurs qui en ont recueilli le bruit, ne vont pas vers d'autres hôtelleries sur la route, où ils trouvent une hospitalité sûre, et un abri sans danger ? Il est nécessaire […] que nos frères […] se dirigent vers les ports de l'Église, soient accueillis par nous avec une bienveillante et avenante charité. Il faut que nous leur offrions dans leur voyage une hôtellerie telle que celle qui est dans *l'Évangile*, et où ceux qui ont été blessés et meurtris par des brigands puissent être accueillis, soignés et gardés par l'hôtelier. » (*Lettre* 68)

L'auteur se veut d'une part un stratège de guerre maritime, référence possible aux guerres puniques, de l'autre un historien des brigandages fréquents. Le secours est assuré autant pour ceux qui prennent la mer que pour ceux qui voyagent sur terre, par l'Eglise universelle, unissant les hommes dans la charité et la paix.

L'univers rural, déjà bien analysé par Apulée et Térence, est représenté différemment dans les lettres de Cyprien. Ce dernier pleure les souffrances des captifs chrétiens, et dans une représentation poétique il décrit la vie paysanne de l'époque :

« Par le cycle des mois l'hiver a passé : vous, dans votre prison, vous éprouvez, au lieu de ses rigueurs, les rigueurs de la persécution. À l'hiver a succédé le printemps, paré de roses et couronne de fleurs : roses et fleurs venaient à vous des jardins du paradis, et c'étaient des guirlandes célestes qui entouraient votre tête. Voici l'été charge de ses moissons et l'aire que les récoltes établissent : vous avez, vous semé de la gloire, et c'est une moisson de gloire que vous récoltez ; placés dans l'aire du Seigneur, vous voyez la paille brûlée par le feu inextinguible, tandis que vous-mêmes, semblables aux grains vannés d'un froment précieux, vous êtes conservés après l'épreuve, et trouvez un grenier dans votre prison. Il n'y a pas jusqu'à l'automne qui n'ait son temps dans l'ordre spirituel. On fait la vendange au dehors, et le raisin, qui doit fournir les coupes de vin, est foulé sous les pressoirs ; et vous, pareils à des grappes chargées de fruits mûrs dans la vigne du Seigneur, foulés sous la violence de la persécution séculière, vous avez, dans la prison où le pressoir vous écrase, versé votre sang comme un vin qu'on exprime, et, courageux à endurer la souffrance, vous videz de bon cœur la coupe du martyre. Ainsi pour des serviteurs de Dieu se déroule l'année » (*Lettre* 37)

Les cycles de l'année, précisant les différentes corvées agricoles, sont parallèles au sacrifice et au martyre des chrétiens africains. Le paradisiaque, se confondant avec le printanier, sera l'espace réservé aux martyrs. Agriculture et culture chrétienne célèbrent ensemble, dans la pratique, la Divinité.

Qu'en est-il alors du paganisme qui se base également sur l'agriculture dans ses portées symboliques et métaphysiques[1] ? Fin connaisseur de l'agriculture, Cyprien présente d'autres précisions où il étale son savoir religieux :

« L'arbre dont les racines pénètrent profondément dans le sol résiste au choc des tempêtes ; […] Quand on vanne le blé sur l'aire, les grains forts et pesants résistent à. l'action du vent, qui n'emporte que la paille inutile. » (*De la mortalité*, 2)

Cette exégèse facilite la lecture du biblique pour les paysans africains. De même, une telle thématique n'est alors présente dans son argumentaire que pour vulgariser la religion aux Africains.

[1] L'explication du paganisme est développée dans ce passage : « Il est des rois qui laissèrent de grands souvenirs et qui, à cause de cela, furent honorés après leur mort. On leur éleva des temples, on leur dressa des statues pour conserver leurs traits ; on finit par leur immoler des victimes et par instituer, en leur honneur, des jours de fête. Cet usage se transmit aux générations suivantes : ainsi ce qui n'avait été dans le principe qu'une consolation devint un culte. » (*De la vanité des idoles*) Justement, que reste-t-il de ces récits dans lesquels les Imazighen rapportent l'action divine de leurs dieux-rois.

Les lettres font référence à l'élevage des animaux sauvages, tradition fréquente en Afrique. L'auteur n'y voit pas l'art et la science de domestiquer (cf. Hérodote, *L'Enquête*), mais une offense aux enseignements de Jésus. Il est plutôt question d'une besogne barbare :

> « On élève à grand frais des bêtes féroces pour dévorer des hommes, que dis-je, on leur donne des maîtres pour aiguillonner leur cruauté, et on fait bien, car sans ces leçons, elles se montreraient peut-être moins barbares que l'homme. Parlerai-je ici de toutes les vanités popularisées par l'idolâtrie ? » (*Sur les spectacles*, 5)

Les bêtes féroces sont sans doute ces fauves qui ont, de nos jours, disparu. Cette domestication, dite par l'auteur vanité populaire, peut effectivement expliquer la disparition du lion de l'Atlas. Cette passion de domestiquer montre également tant d'aspects dans le rituel païen.

Dans le même sens, Cyprien critique la culture hippique si célèbre en Afrique – sujet amplement développé dans les lettres anciennes. D'ailleurs, dans les temps modernes, le cheval amazigh (barbare), devenu, à son tour, par anagramme dans un premier temps « barbe » et ensuite « arabe », peut beaucoup dire de la dénaturation des traditions purement africaines.

Si le cheval, selon le vieux Hérodote dans *l'Enquête*, est un équidé adoré par les Nord-Africains, Cyprien en apporte un jugement négatif :

> « Qu'ils sont ridicules ces combats où on se, dispute pour des couleurs et pour des chars ; où on se réjouit de la vélocité d'un cheval ; où on gémit sur sa lenteur ; où l'on compte ses années, les consuls sous lesquels il a brillé; où l'on explique sa généalogie en remontant jusqu'à ses ancêtres les plus éloignés ! Comme tout cela est vain ! Comme tout cela est honteux! retenir de mémoire toute la généalogie d'un cheval et la réciter sans broncher! » (*Sur les spectacles*, 5)

La vénération du cheval y est attestée, ce que nous gardons encore dans la littérature orale ; plusieurs contes montrent des hommes comblant leurs chevaux de soins aux dépens de leur propre progéniture.

3.- *QUELQUES ASPECTS DE LA SOCIETE*

Les lettres offrent, plus ou moins, au lecteur une image nette de la société africaine. La réalité est là, immiscée aux tours de l'art, de la passion et de l'intelligence. Elles sous-entendent non seulement les événements politiques contemporains, mais surtout les transformations sociales. Que disent-elles des pasteurs nomades ? Des terres collectives de pâturage ? Des silos collectifs gardés des pillards ? Des résistances aux phénomènes de la nature (tremblement de terre, pluies torrentielles, sécheresse) ?

A propos de la pensée sociologique de Cyprien, Edward Benson note les domaines de prédilection pour répandre la foi chrétienne : « 'The

Charismate of Administrations', helps, governments', – these are his fields. »[1] Cet Africain ne s'est-il alors inspiré du célèbre système de solidarité locale ? Certes, l'auteur africain se soucie prou de comment administrer le christianisme au sein de la société païenne. Il condamne les vieilles cérémonies, en établit de nouvelles. Ainsi, le rôle social de l'Eglise est important à analyser dans son rapport à l'organisation des mêmes tribus : ce nouveau temple peut-il servir mieux la communauté ?

Mu par des soucis purement moraux, Cyprien réservera beaucoup d'espace à cette question. Il commence par conseiller aux prêtres d'être un exemple à suivre :

> « [...] beaucoup d'évêques qui devaient à leur peuple la double leçon de la parole et de l'exemple, négligeaient l'administration de leurs églises pour administrer les biens de la terre ; ils quittaient leurs chaires et leurs troupeaux, parcouraient des provinces étrangères et couraient de marché en marché pour se livrer à un trafic illicite ; insensibles aux besoins des pauvres, ils voulaient de l'argent en abondance ; ils augmentaient leurs fonds par l'adresse et la fraude ; ils multipliaient leur capital par l'usure. » (*Des tombés*)

En outre, il conçoit la transformation de la société par la mise en application d'une solidarité populaire, unissant pouvoir et richesse. Le bénévolat est révolutionnaire. L'entraide, connue comme « tawiza », en temps de difficultés ou de contrainte, qui se trouve animée par toutes les castes (classes) et les tribus, est greffée dans le système chrétien, dans le dessein de la christianisation (ou la défense du christianisme).

Une forme de cette organisation sociale est l'institution caritative qui a exerce une influence sur les sujets. Les tribus s'inclinent à recevoir la voix et les dogmes de ceux qui les aident à surmonter la faim et la nudité...

> « L'aumône est le plus grand de nos devoirs envers Dieu ; elle soulage la faiblesse et honore la fortune. Aidé par elle, le chrétien s'enrichit de la grâce divine ; il fléchit la colère du souverain Juge ; il compte Dieu parmi ses débiteurs. » (*Des bonnes œuvres et de l'aumône*, 3)

L'établissement caritatif assure la continuité de la religion. Cyprien excelle à démontrer que la solidarité matérielle est la seule garantie pour la propagation du message christique.

Dans la lettre (7) la solidarité existante envers les démunis est explicitée :

> « Que les veuves, les infirmes et tous les pauvres soient, je vous en prie, l'objet de vos soins affectifs. Même aux voyageurs, s'il en est qui soient dans le besoin, fournissez de l'argent sur les fonds qui

[1] Edward Benson, op. cit., p. 17.

m'appartiennent […] Dans la pensée que ces fonds ont peut-être été déjà distribués tout entiers, j'envoie […] une autre somme, afin que l'on puisse plus abondamment et plus promptement faire la charité à ceux qui sont dans le besoin. »

L'auteur lui-même dissipe sa fortune pour la gloire du christianisme. Les fidèles africains déboursent tout pour préserver la cohésion des chrétiens : les captifs pour la cause chrétienne, les misérables, les veuves, les orphelins, les handicapés sont soutenus matériellement pour « rester chrétiens ». À la gestion des affaires de la tribu, les païens vont la reproduire par quelques formes de la direction de la communauté chrétienne. L'harmonie entre ces diverses formes sociales est recherchée par l'auteur chrétien. Le troisième siècle témoigne juste de la participation des païens aux festivités et à l'organisation des services desservis par l'Eglise, signifiant de nouveaux rapports entre paganisme et catholicisme.

Avec l'Eglise qui s'implante rapidement, pour ne pas dire violemment, en Afrique, le respect de l'esprit chrétien s'avère difficile parmi les profanes. C'est pourquoi les philosophes chrétiens africains voient l'Église, non pas comme la collection des évêques ou la prolifération des lieux de culte, mais plutôt comme l'approximation de l'Esprit. À l'instar de la multiplication des évêchés, le nombre des martyrs sera aussi important. Le catholicisme bute sur l'héritage païen durant des siècles. Par exemple, les rites d'enterrement demeurent fixés par la culture autochtone : le corps est lavé, embaumé, arrosé d'encens, parfumé, habillé… Les visites sont fréquentes pour aller manger tout près du disparu (agapes funéraires) comme si le défunt prenait part à ce repas « mis en scène », et verser une libation de vin. Le vin sera remplacé par de l'eau dans les siècles à venir.

Dans la lettre (2), rappelons-le, l'auteur condamne un acteur dramatique hébergé chez un chrétien (le destinataire frère Eugratius), il le nomme tout d'abord histrion et définit son art et profession par « métier honteux », « profession infâme ». Ce dernier pervertit l'enfance : il prend « les vêtements de femmes » et reproduit « les gestes mêmes des débauchés et des efféminés ». Les vêtements, aux yeux de l'auteur chrétien, montrent la pureté du croyant. Une série de questions se pose alors : comment refuser l'aide aux non croyants ? A la coutume que fait-il opposer ? Cyprien écrit à Jubianus :

« […] c'est bien en vain que certains qui sont battus par les armes de la raison nous opposent la coutume, comme si la coutume pouvait prévaloir sur la vérité, ou comme si l'on ne devait pas dans les choses spirituelles s'attacher à ce que le Saint Esprit a recommandé. » (Lettre 73)

L'auteur méprise la coutume au nom de la « vérité » chrétienne. De là, tout l'héritage autochtone est non seulement tournée en dérision, mais placée pour un éventuel effacement.

4.- *LES FEMMES DE CYPRIEN*

La femme est, d'habitude, au centre des préoccupations de toute réflexion religieuse. La femme africaine est active : elle a maintes tâches dans le monde extérieur. Elle se sacrifie pour la liberté en prenant part aux batailles, en investissant leurs bijoux comme capital à mener la guerre[1]. La femme est artiste quand elle se charge elle-même de produire et d'orner bijoux, poterie et tapis. Elle a également des visions prophétiques que les hommes respectent… Ce statut octroyé par la tradition millénaire dérange amplement le religieux. Cyprien la place naturellement au summum de ses intérêts dans la diffusion des paroles de Jésus. À cette femme émancipée et active au sein de la société, Cyprien entend lui contraster une autre image, celle qu'il importe du continent catholique : femme sujette, obnubilée par le péché originel.

Pour Cyprien, la femme est l'adjuvent du diable : « La femme est l'instrument qu'emploie le diable pour posséder nos âmes. » Cette indication tend à inverser ce qui existe, la réalité des choses, car elle provient du texte biblique (péché originel).

La lettre (4) discute longuement la chasteté féminine. Ce sont bien les sages-femmes qui examinent une jeune fille pour voir si elle est toujours vierge ou non. Cette tradition faut-il la rapprocher des rites africains ou bien de la culture chrétienne naissante ? Au regard de Cyprien, il n'existe pas de femme vertueuse, pécheresses qu'elles sont par nature (origine) :

> « […] elle pourra avoir par ailleurs, péché contre la chasteté sans qu'aucun contrôle soit possible. Mais déjà le fait seul de partager la même couche, de s'embrasser, de tenir des conversations, de se baiser, et de dormir à deux dans le même lit, quelle honte, et quelle faute ! »

La chasteté est faite d'une kyrielle de tabous, de restrictions et de sanctions. Plus le nombre des hommes purs croît, plus l'Eglise fleurit. Et les vierges, de par leur nombre, peuvent faire d'une cité soit un espace vertueux soit un lieu de péchés. La clôture *De la Conduite des vierges*

[1] V. Serralda & A. Huard, op. cit., A propos de la première guerre punique, elle est coûteuse pour Carthage : « Lorsqu'elle reçoit les 20 000 mercenaires de Sicile, elle ne peut leur rembourser le blé qu'ils ont consommé. Aux soldats aigris par les souffrances de la guerre, se joignent les Libyens pressurés depuis le commencement des hostilités. 3 000 d'entre eux, qui avaient déserté une cause qui n'était pas la leur, avaient été crucifiés. De la haine contre l'oppresseur, jaillit un conflit qui pendant trois ans et quatre mois, gardera le caractère d'une lutte de classes. Pour la cause de la liberté, les femmes berbères sacrifient leurs bijoux, la lutte est sans pitié. Le Libyen Mâtho donne le signal de la révolte. » (p.24)

précise cette conception de la virginité : « La seule chose que je vous demande c'est de vous souvenir de moi quand vous recevrez la récompense de votre virginité. » Peut-être s'y adresse-t-il à sa fille, lui qu'on dit « sans femme », ou bien à une sœur « chrétienne ». De quelle récompense s'agit-il au fait ?

Selon l'auteur, une femme mariée ne tend par culture qu'à quérir l'amour de son mari, et non celui de Dieu. Cela est en soi une faute grave. Il ajoutera afin de bien brosser le portrait des femmes pécheresses :

> « Que dire, de celles qui fréquentent les bains publics ? qui exposent aux regards des curieux des corps voués à la pudeur ? en se mêlant ainsi aux hommes, ne fournissent-elles pas au vice un coupable aliment ? n'allument-elles pas des désirs impurs à qui elles ont l'air de s'offrir en pâture ? » (*De la Conduite des vierges*)

De cette scène de bain qui est une pratique immorale, ne peut-on parler de misogynie chez l'auteur ?

Intégriste, Cyprien voit d'un mauvais œil que des femmes portent des parures et des bijoux. Cette interdiction concerne même l'ostentation des riches : « il est des femmes riches qui font parade de leur fortune et disent qu'elles doivent en user. » (*De la Conduite des vierges*) Le luxe détourne le croyant de la foi, le mène à la corruption :

> « Ce sont là les inventions des anges apostats, lorsque, précipités sur la terre, ils perdirent leur céleste vigueur. Ce sont eux qui ont enseigné l'art funeste et corrupteur d'étendre sur les paupières une couleur noire, de donner aux joues un éclat menteur, de changer la couleur des cheveux, d'enlever au visage et à la tête tout ce qu'ils ont de naturel et de vrai. […] je m'adresse non seulement aux vierges, mais aux veuves et aux femmes mariées, et je leur dis qu'elles ne doivent jamais altérer l'œuvre divine avec ces fards, ces couleurs empruntées, ces compositions en un mot qui n'ont d'autre effet que de corrompre la nature. » (*De la Conduite des vierges*)

Il y précise d'une part les parties du corps « maquillées » : les paupières, les joues, les cheveux… et de l'autre les catégories de femmes qui sont concernées par cette interdiction du luxe et de luxure. La position de l'auteur devient claire vis-à-vis de l'amazighité dans sa conception de la beauté[1]. Nous pouvons dire alors qu'il y a condamnation du propre.

[1] Hommes et femmes, les Imazighen s'enorgueillissent de porter plus de bijoux. Ils confectionnent des boucles d'oreilles, des bracelets, des colliers, des anneaux de cheville… Là, ils excellent dans le décor et l'ornementation par la multiplication des formes géométriques qui deviennent des formes identitaires.

En guise de conclusion, bien que la foi de Cyprien se définisse comme irréductible : « Car, s'il n'y a qu'une foi pour nous et pour les hérétiques, il peut n'y avoir aussi qu'une grâce. » (Lettre 73), l'auteur fonde l'unité et l'unicité[1] de la foi sur la terre africaine, bien avant Rome. À travers ses lettres, l'image récurrente est celle d'un homme qui souffre, en quête de rachat : « Dans mon cœur retentissent les souffrances de chacun ». (Les Tombés) Il se voit également concerné par les affaires de son clergé :

> « Je ne saurais garder plus longtemps le silence sans exposer le peuple et nous-mêmes à l'indignation de Dieu. [...] Je souffrirais l'injure que reçoit l'épiscopat ! [...] Ceux qui ne savent pas bien les écritures ne seront pas si coupables ; mais ceux-là le seront grièvement, qui président et qui n'avertissent point les autres. »[2]

Il parle indistinctement de l'individu et de la communauté, en faisant du christianisme une pensée totalisante, une efficiente forme exogène de domination de l'Africain, capable de générer et d'investir l'espace d'autres identités. La persécution (romaine et / ou païenne) consolide l'Eglise, de même la foi et la personnalité de l'auteur... Il n'en demeure pas moins que si Cyprien avait vécu une vingtaine années de plus au contact des conflits politico-religieux où le catholique romain remplace parfaitement les formes impériales, il aurait été hérétique. Il embrasserait le même parcours intellectuel que son compatriote Tertullien.

Enfin, à l'initiation au christianisme doit s'adjoindre chez Cyprien la mise en pratique pour la première fois en Afrique d'une religion totalisante où l'auteur se montre conscient de la force et de la richesse des mots, des phrases et des propos implicites : « Les paroles que nous commentons peuvent être prises dans un autre sens ; le voici. » (*De l'oraison dominicale*) Il excelle ainsi, soucieux qu'il est de l'art de communiquer, aux côtés des autres apologistes nord-africains (Minucius Félix, Arnobe, Lactance et Tertullien), à refonder cette littérature de combat au ton éloquent, dans une double visée : défense et propagation de la nouvelle religion.

---

[1] « Vous écrivez encore que l'Église, à cause de moi, voit maintenant une partie de ses membres séparée du reste, alors que tous les fidèles sont ensemble, unis, et attachés les uns aux autres par le lien d'une concorde indissoluble, et que ceux-là seuls sont restés hors de l'Église, qu'il eût fallu en chasser s'ils avaient été dedans. Le Seigneur, Protecteur et Gardien de son peuple, ne permet pas que le bon grain soit emporté loin de son aire, mais seulement que la paille puisse être éloignée de l'Église. » (*Lettre* 66)

[2] Cyprien, *Extrait fidèle de quelques ouvrages de saint Cyprien, dédié aux jureurs*, Imprimerie de Crapart, place Saint-Michel, no. 129.

LACTANCE MI-THEOLOGIEN, MI-PHILOSOPHE

> « « Souvenez-vous de votre véritable père, de la ville dont vous êtes citoyen, de la société où vous avez été reçu. Vous entendez bien ce que je veux dire. Je n'ai pas dessein de vous accuser d'orgueil, dont il n'y a jamais eu le moindre sujet de vous soupçonner. » (*De l'ouvrage de Dieu*, I)

Qui est en fait ce Lactance si difficile à saisir dans ses idées et ses origines ? Grand moraliste, érudit, auteur élégant, connaisseur des littératures grecque et latine, il excelle surtout dans l'art de l'apologie. Connu pour ses attaques contre les philosophes qu'il qualifie d'obscurs, faux et ridicules, il prétend chercher la vérité éclatante en empruntant à la philosophie ses armes. Il marie dans ses écrits science et sagesse. On le nomme le « Cicéron chrétien », mettant en exergue autant son style que sa réflexion philosophique[1]. Son origine africaine peut expliquer une telle incertitude biographique, et cette affirmation de l'imitation du Romain.

L'œuvre de Lactance, en plus de défendre le christianisme naissant qui se trouve placé devant une impasse[2], est un procès continu du paganisme et de la philosophie. Elle témoigne d'une étape précise de l'histoire de l'Afrique du Nord : l'empereur Constantin mène une politique tolérante, peut-être laïque, vis-à-vis du paganisme africain et vis-à-vis du christianisme.

Ses textes sont prolifiques et complexes vu le nombre de domaines dans lesquels il mène sa réflexion. Lactance traite successivement l'écriture, la grammaire, la rhétorique, la géométrie, la musique et l'astronomie.

> « [...] à deux différences près (premier élément de Lactance, *litteratio*, absent de chez Cicéron ; ordre différent et grosso modo inverse) la série cicéronienne musique, géométrie, astronomie, grammaire et rhétorique [...] Ni la rhétorique en particulier, ni la

---

[1] Alain Goulon, « Une présentation personnelle de l'épicurisme par Lactance (*Inst.* 3,17) : objectivité, habileté ou rouerie ? » in Pierre Monat, Jean-Yves Guillaumin & Stéphane Ratti, *Autour de Lactance*, Presses Universitaires Franche-Comté, 2003, p. 40.

[2] Auguste Beugnot, *op.cit.*

Lactance « vit qu'en dépit des efforts réunis de l'église et de Constantin, le polythéisme continuait à diriger l'esprit de la société romaine, et à entretenir dans l'esprit de ses partisans les plus folles idées de domination ». (p. 124)

culture littéraire en général (grammaire et rhétorique) n'apparaissent plus chez Lactance comme le couronnement de l'éducation, ce qu'elles étaient chez Cicéron »[1].

Cette érudition révèle un penseur éclectique ; il s'essaye aux sciences profanes pour renforcer sa formation de théologien, et prouver la grandeur de la religion.

Défendant la tradition chrétienne, il ne voit dans les rites païens que des faits de superstition et de magie. Cela doit expliquer pourquoi l'Eglise, tout au long de l'histoire, s'est approprié l'œuvre de Lactance.

> « [L'Eglise] a rendu justice aux écrits de Lactance ; a loué l'élégance de son style, son grand zèle pour la véritable religion et son parfait désintéressement ; mais elle ne nous a rien appris ni de son pays, ni de ses parents, ni du lieu de sa naissance, ni de celui de sa mort, et n'a marqué que légères circonstances de sa vie et de ses actions. »[2]

Cette défense africaine de l'Eglise romaine a tout son intérêt pour la propagation de la voix du Christ en temps des persécutions : il revient à ce continent de défendre les voix sacrées de la nouvelle prophétie[3].

Muni d'un style simple et parlant de divers sujets, l'auteur africain capte magistralement l'attention du lecteur. Pourtant, des critiques vont jusqu'à lui reprocher son souci constant de ne s'adresser qu'aux lecteurs romains :

> « Lactance ne pense qu'à un public romain. Plus clairement que dans ses œuvres antérieures, l'apologiste affirme que c'est à des Romains qu'il s'adresse. Les événements, croyons-nous, expliquent cette insistance. »[4]

Pour expliquer le choix de ce lectorat, il faut voir de près la grande influence romaine (Cicéron, la Nouvelle Académie) sur l'Africain.

La Renaissance a constamment lu Lactance et l'a souvent réédité. Notons qu'en le lisant au XVIII[e] siècle, Voltaire découvre des erreurs « fâcheuses » : le style emporté, le manque d'indulgence, et à son propos juger les « particularités de l'homme autant de possibilités d'erreurs, ou

[1] J.-Y. Guillaumin, « Arts libéraux et philosophie chez Lactance (Instituions divines 3, 25) », in Pierre Monat, Jean-Yves Guillaumin & Stéphane Ratti, *Autour de Lactance*, Presses Universitaires Franche-Comté, 2003, p. 41-42.

[2] *Choix des monumens primitifs de l'Eglise chrétienne*, Société du Panthéon littéraire, Paris, 1843, p. XX.

[3] L.-F. Jéhan, *op.cit.,* « Le principal moyen employé pour anéantir la foi nouvelle, les persécutions et les supplices produisaient un effet complètement opposé. Presque tous les écrivains chrétiens ont relevé ce fait que le sang des martyrs devenait une semence de nouveaux confesseurs, et qu'après chaque grande persécution le nombre des fidèles augmentait d'une manière frappante. » (p. 13-14)

[4]Joseph Rhéal Laurin, op. cit., p. 330-331.

d'errances. »[1] Cela doit être le résultat de la force de sa foi « aliénante ». À travers les écrits de Lactance, témoin de la persécution des Chrétiens, le lecteur voit dans l'acte de craindre Dieu, une manière sublime de croire.

> « Il n'y a donc que la crainte de Dieu qui maintienne la société civile et la vie humaine. Cette crainte serait ôtée, si l'homme était une fois persuadé que Dieu n'entre jamais en colère. » (*CD*, XII)[2]

Cette œuvre, une démonstration contre les épicuriens du dogme de la Providence, met en exergue ce qui suit : cette angoisse fonde non seulement l'acte de croire, mais aussi les raisons d'être et pour l'individu et pour la collectivité.

I.- *UNE VIE AFRICAINE DE TOUTES LES COULEURS*

Les auteurs ecclésiastiques ignorent tant d'éléments sur la vie de Lactance. Né vers 250 dans les environs de Cirta (Constantine), Caecilius Firmianus[3] est connu comme Lactance. Il est élevé au sein d'une famille païenne. Il étudie dans la ville de Sicca en Numidie. Nous connaissons peu de son enfance et de sa famille. Le jeune homme acquiert une renommée grandissime comme rhéteur en Afrique, et Dioclétien lui offre une chaire de rhétorique latine à Nicomédie (en Bithynie, cité connue pour sa tradition grecque)[4]. Cette cité est considérée comme la capitale impériale de l'Orient. Y trouvant peu d'étudiants et de disciples, il s'intéresse plutôt à écrire. De ses lettres et de ses poèmes « païens », d'avant sa conversion, il ne reste rien à la postérité[5]. Pourtant, les critiques disent de cette époque que son « style en est traînant et diffus, et le sens de la phrase latine n'est jamais serré

---

[1] F. Jacob, « Voltaire et Lactance », in Pierre Monat, Jean-Yves Guillaumin & Stéphane Ratti, *Autour de Lactance*, Presses Universitaires Franche-Comté, 2003, p. 60.

[2] *La Colère de Dieu* sera dorénavant noté : *CD*.

[3] Par son nom « Firmianus » l'on dit qu'il est né à Fermo dans la marche d'Ancône.

[4] Paul Allard, op.cit., « Au temps de son séjour à Nicomédie appartiennent sans doute ses ouvrages profanes, le *Symposium*, *l'Itinéraire d'Afrique à Nicomédie*, le *Grammaticus*, et probablement le premier en date de ses ouvrages religieux, le *De opificio Dei*. Selon toute vraisemblance, la rédaction définitive du plus important de ses écrits, les *Divinae Institutiones*, est du temps de son préceptorat, et peut se placer vers 307 ou 308. Aux années qui suivent appartiennent le *De ira Dei*, puis l'*Epitome*, édition abrégée des *Institutiones*. »

[5] Joseph Rhéal Laurin, *op.cit.,* Notons que Dioclétien tente « de relever le prestige impérial en introduisant la cérémonie de l'« Adoratio » en usage à la cour perse ; il divinise son rôle et celui de son collègue, se réservant le titre de Jupiter suprême et concédant à son bras droit, Maximien, celui d'Hercule. Il déplace le centre de l'Empire : de Rome où il ne fera que de rares et brèves apparitions, il le transporte à Nicomédie où sa cour évolue en grande pompe. » (p. 5)

d'assez près. »[1] En fait, c'est à Nicomédie, entre 290 et 300, au moment des persécutions, qu'il se convertit au christianisme plus ou moins en l'an 300.

> « Non seulement Lactance abandonna la religion païenne ; mais il résolut d'opposer des réponses victorieuses aux écrits par lesquels Hiéroclès et quelques autres philosophes s'efforçaient d'accabler ceux-là même que décimait le glaive des magistrats. »[2]

Sa conversion fait date, il tentera de discréditer le local (culture païenne) pour louer l'universel (la culture chrétienne), sans jamais réussir complètement l'entreprise[3].

Les premiers textes de Lactance datent de sa rencontre avec Arnobe.

> « Il commença à écrire dès le temps qu'il étudiait sous Arnobe et fit un petit traité auquel il donna pour titre *Entretiens de table*. Pendant qu'il enseignait la rhétorique à Nicomédie, comme elle n'y était pas communément entendue, il eut le loisir d'y composer plusieurs ouvrages, dont les uns ont été perdus et les autres conservés. »[4]

Pourtant, seules les œuvres de théologie rappellent l'existence de Lactance. Notons qu'il est contemporain de « la dernière grande persécution du christianisme sous Dioclétien »[5]. Ainsi, il est, à son tour, persécuté par le même Dioclétien, et perd par conséquent son travail d'enseignant officiel. Cette conversion ne lui rapporte que des épreuves difficiles : non seulement le penseur chrétien est victime de la persécution de 303, mais son ralliement à la foi chrétienne l'incite à délaisser la poésie et la grammaire. Il excelle, par contre, dans l'art des apologétiques.

Elève d'Arnobe à Sicca, et grand lecteur de Cyprien, de Minucius Félix et de Tertullien, Lactance loue le style de ses maîtres et s'efforce à les imiter[6]. C'est bien le poète Lucrèce qui a une grande influence sur lui. Parmi les autres maîtres, les historiens citent, en plus de Cicéron, Platon, Aristote, la science médicale, Apulée ou Albinus. Bref, Lactance lit beaucoup, ce qui fait que sa pensée « se trouve au confluent de divers

---

[1] *Choix des monumens primitifs de l'Eglise chrétienne*, Société du Panthéon littéraire, Paris, 1843, p. XX.

[2] Jean-Félix Nourrisson, *Les pères de l'église latine*, L. Hachette et Cie, 1856, p.439.

[3] J.-P. Charpentier, op. cit., « En étudiant les œuvres de Lactance, on voit que la teinte païenne ne s'est point complètement effacée en lui ; sa science est plus philosophique que religieuse ; il sait mieux exposer et embellir les préceptes de la morale, que présenter les vérités de la religion : c'est le jugement de saint Jérôme sur lui. » (p. 167)

[4] *Choix des monumens primitifs de l'Eglise chrétienne*, op. cit., p. XXI.

[5] Jean-Claude Polet & Claude Pichois, op. cit., p. 501

[6] Voir Lactance, *Institutions divines*, op. cit., livre V, chapitre 1.

courants de pensées. »[1] Cette diversité fait non seulement de lui un érudit, mais un auteur aux intérêts hétéroclites et indéfinis.

A la fin de sa vie, vers 310, date de la mort de Maximien, Lactance vit en Gaule. Il reçoit alors la deuxième faveur de l'Empire : Constantin 1er le fait venir à Trèves, et lui confie l'éducation de son fils aîné, Crispus[2]. En tant que précepteur et enseignant[3] de la littérature latine, il marque ainsi la pensée de l'époque[4].

> « Les Grecs, tout éloignés qu'ils étaient de vouloir céder à aucune nation en bel esprit et en politesse, n'osèrent en disputer la gloire à Lactance, et Eusèbe reconnut de bonne foi qu'il surpassait en éloquence tous les écrivains de son siècle. »[5]

En 305, il compose un opuscule intitulé *De Opificio Dei* (*L'Ouvrage de Dieu*)[6]. Il s'y adresse à un de ses élèves convertis, notamment Démétrianus, pour lui montrer (sinon démontrer) l'existence de Dieu.

Ce qu'il faut rappeler de cette époque, c'est sa vie impropre de mystique au sein de la cour[7]. Par ailleurs, ce choix peut être expliqué par par la 'collaboration' entre Constantin le politique et Lactance le

---

[1] Michel Perrin & Jacques Fontaine, *L'homme antique et chrétien : l'anthropologie de Lactance*, Editions Beauchesne, 1981, p. 51.

[2] Jean-Félix Nourrisson, *Les pères de l'église latine*, op. cit., 1856.

« Vers 317, Lactance se rendit dans les Gaules, où Constantin le Grand venait de le nommer précepteur de son fils Crispus, qu'il avait eu de sa première femme Minervine et qui était, pour lors, âgé de neuf ans. Rien n'égalait les espérances que donnait ce jeune prince, élevé par un tel maître. Malheureusement Fausta, seconde femme de Constantin, transportée de dépit contre Crispus, l'accusa de l'avoir outragée. L'empereur mit à mort son fils de manière impitoyable, et peu de temps après, la fausseté de l'accusation étant reconnue, fit étouffer Fausta dans un bain chaud. Quant à Lactance, inviolablement attaché à la mémoire de son élève, il demeura à Trèves et y mourut dans l'indigence. » (p.439)

[3] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., « La littérature chrétienne, au temps de Constantin, présente une étude intéressante : soit que dans sa victoire, elle se repose d'un combat long et opiniâtre ; soit que les grands génies lui manquant au moment même où ils ne semblent plus aussi nécessaires, elle quitte le champ des hautes questions religieuses, pour entrer, à la suite du prince, dans les voies de modération et de tolérance politique : c'est le caractère que me paraissent surtout offrir les écrits de Lactance. » (p. 161)

[4] J. Fontaine, « Avant-Propos », in Pierre Monat, Jean-Yves Guillaumin & Stéphane Ratti, *Autour de Lactance*, Presses Universitaires Franche-Comté, 2003.

« Vers l'année 317, Lactance a été chargé par cet empereur d'assumer le préceptorat de son fils aîné Crispus. Cela di assez l'estime exceptionnelle dans laquelle il fut tenu au sommet d'un Empire redevenu monarchique, et donc l'importance d'une recherche, qui, par delà une conversion personnelle, éclaire et oriente celle de l'Empire romain et de ses élite, en cours de christianisation. » (p. 7)

[5] *Choix des monumens primitifs de l'Eglise chrétienne*, op.cit., p. XX.

[6] *De l'Ouvrage de Dieu* sera dorénavant *OD*.

[7] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., « Au sein de la cour, Lactance vécut pauvre, pauvre jusqu'à manquer quelquefois du nécessaire : c'est l'expression d'Eusèbe, son contemporain. » (p. 161)

religieux[1]. Ce dernier s'explique alors : « Aussitôt que Constantin fut parvenu à la dignité d'empereur, son premier soin fut de rétablir les chrétiens dans la liberté de leur religion. » (*Au Confesseur Donat*, XXIV)[2] Il y montre sa fascination pour l'homme politique et le pieux qu'est cet empereur qui procure un avenir à l'Eglise, change, peut-être, positivement la vie de l'écrivain africain[3].

Bien qu'il ait vécu dans l'intimité de Constantin, juste après la bataille du Pont Milvius, tout Africain qu'il est, on méconnaît la date et le lieu de sa mort. On avance curieusement la date de 316 ou 317 et le lieu probablement la cité de Trèves, peut-être faut-il chercher d'autres dates et lieux.

N'oublions pas que ses rapports avec les deux empereurs l'ont beaucoup aidé à connaître de près la politique romaine, notamment le traitement particulier du christianisme florissant. En contrepartie, l'Africain n'obtient rien : il mène une vie misérable. N'y a-t-il pas là un choix personnel du mode de vie ? Avec Constantin, il aura la même position envers les païens : ne pas forcer par la violence ces derniers à se convertir. En effet, la tolérance et la liberté de conscience sont traitées de manière philosophique, sans aucune position intégriste.

II.- *UNE ŒUVRE DE PIETE EXTRAORDINAIRE*

L'œuvre de Lactance, la plus complète et la mieux annotée, est éditée par le père Édouard de saint François Xavier, à Rouen (14 vol. in-8°), entre 1754 et 1759. Ses traducteurs tendent à le présenter comme un écrivain fort soucieux du message divin, mais peu enclin à nous livrer des traits de son caractère ou des informations sur son pays et les éléments de sa vie et sa culture. Sa pensée se résume à la discussion de plusieurs thèmes religieux-philosophiques : la vérité, Dieu, le péché, le

[1] Auguste Beugnot, op. cit., « Jusqu'au règne de Constantin, le christianisme lutta contre l'ancien culte par la discussion, par le raisonnement, par la propagation d'abord secrète et timide, puis publique et courageuse de ses dogmes ; plus tard il agit ouvertement et par des faits positifs contre le paganisme. La première partie de la lutte fut philosophique, la seconde fut en quelque sorte matérielle ; pendant la durée de celle-ci, l'on vit les chrétiens dépouiller le sacerdoce païen, attaquer les temples, briser les idoles et disperser sur le sol les débris de l'ancien culte. » (p.IV)

[2] *Au Confesseur Donat* sera dorénavant noté *ACD*.

[3] François Heim, *La théologie de la victoire, de Constantin à Théodose*, n°89, Centre National des Lettres, coll. « Théologie Historique », Paris, 1992

« […] la différence, non seulement de ton, mais d'inspiration qui existe entre les *Institutiones diuinae* et le *De mortibus persecutorum* : ton élevé, serein d'un côté, passionné, agressif jusqu'au fanatisme de l'autre ; larges vues théologieques dans les Institutiones, développements politiques et polémiques dans le *De mortibus*. H. von Campehausen estime que d'un ouvrage à l'autre Lactance a « perdu son visage familier ». (p. 51-52)

vice, la vertu, la nature humaine, l'incarnation du Verbe, le corps humain, la gestion des affaires de l'Eglise…

Grâce à son amour pour l'écriture qui date des enseignements reçus sous Arnobe, Lactance compose *Entretiens de table.* Lors de son séjour à Nicomédie, il écrit plusieurs textes : quelques-uns sont perdus (des lettres, des textes de grammaire, des essais, des poèmes et des récits de son voyage d'Afrique en Bythinie) et d'autres de théologie conservés par la postérité. L'autre texte à citer, *Carmen de aue phoenice* autour duquel les historiens ne sont pas unanimes de son authorship, traite de la pensée mythologique, notamment du mythe du phénix. Ses reliques livresques sont : *la Persécution,* les sept livres des *Institutions de la religion chrétienne*, *la Colère de Dieu* et *la Création de l'homme.*

1.- LES DIVINES INSTITUTIONS

Le chef-d'œuvre demeure le traité *Les divines Institutions* qui se compose de sept livres :

* « *De falsa Religione* » est une critique du polythéisme et de tout ce qui relève du paganisme. Il défend la providence qui est éternelle et souveraine. L'auteur africain note surtout l'unité de Dieu, et prétend que les dieux des païens ne sont que des êtres humains.

* « *De origine Erroris* » recherche la déconstruction du paganisme, notamment la naissance de la superstition chez l'homme qui se prosterne devant des idoles. Les temples sont bâtis à la gloire des hommes, et parfois à la gloire des dieux étrangers.

* « *De falsa Sapientia* » se résume à la critique de la philosophie. La sagesse humaine est faible : les philosophes se sont égarés dans des réflexions inutiles à cause de leurs passions et vices.

* « *De vera Sapientia et Religione* » explique la fusion parfaite entre sagesse et religion. Il y discute d'une part le mystère du Verbe et des deux natures du Fils de Dieu, et de l'autre des hérésies qui souillent la foi à cause de leur ignorance de *l'Ecriture* sainte.

* « *De Justitia* » : L'auteur parle de l'injustice des hommes quand ils abandonnent la foi. La notion de justice est altérée par le paganisme et les philosophes païens.

* « *De vero Cultu* » : Les philosophes sont dits incapables de délivrer l'homme du vice. À la fausseté des cultes païens, l'auteur oppose la morale chrétienne.

* Le livre (VII) traite les divers sujets : les raisons de la création, l'immortalité de l'âme, les problèmes eschatologiques (fin, résurrection et jugement dernier) et une série d'exhortations (sermon, dévotion, pratique). L'âme est immortelle par sa vertu. Le dernier jugement est rigoureux. Le propos du livre est de mener les gens à renoncer à l'erreur et à croire.

Si les six premiers livres sont composés durant la persécution, le septième coïncide avec la paix de l'Eglise en 314. De même, les trois premiers volumes embrassent un même discours : réfuter le paganisme, cette sagesse dévoyée : « origine de l'erreur », « fausse religion »… Le discours général de l'œuvre, en plus d'être anti-païen, développe une analyse, initiale et méthodique, pour défendre la religion authentique.

Quant à *De Mortibus Persecutorum* (La Mort des Persécuteurs), œuvre polémique écrite entre 318 et 321, elle est « l'apologie la plus brillante que nous ayions encore rencontrée en ces débuts du IVe siècle. »[1] L'auteur y use d'un style oratoire, riche en énumérations et antithèses et classique. À la rédaction du texte, l'Empire sévit depuis plus de dix ans de guerre contre les Chrétiens. Puis, avec Constantin vient la paix pour les chrétiens. Sous forme de suite au chef d'œuvre, Lactance s'attaque aux empereurs persécuteurs (Trajan, Septime Sévère, Marc Aurèle), et dans leur fin affreuse il voit une punition divine. Le courroux divin est manifeste : Maximien pendu, Galère dévoré par les vers… Les bourreaux païens sont eux-mêmes les victimes de la main du Destin.

Le traité *la Colère de Dieu* pose la question suivante : Comment le fidèle peut-il défendre la notion, courante dans la philosophie grecque, d'une divinité inaccessible aux passions, celle d'un Dieu qui s'irrite contre les pécheurs ? La crainte en est une explication : « Tout commandement, dit-il, a pour fondement la crainte, et la crainte est provoquée par la colère » Par ailleurs, il dédie *De mortibus* et *CD* à son ami Donat, celui qui pour sa foi a souffert de la grande persécution : condamné à maintes reprises à des peines de prison. Il est captif durant six années, avec neuf comparutions au tribunal. Donat représente alors le destinataire « idéal » pour des textes traitant de la persécution[2].

Selon Lactance, la religion païenne est créée par l'homme, voilà la différence qu'elle a avec le christianisme. Par conséquent, la morale diffère également entre les deux conceptions. La Divinité aime et punit. Le gouvernement du monde se fait ainsi, obéissant à ces états. Précisément dans *CD*, qui est une critique acerbe des épicuriens, l'auteur montre que la colère est un mouvement de l'âme pour punir les pécheurs.

Enfin, *la Création de l'homme* essaie de prouver l'existence de la Providence. Composé de deux parties, le texte s'attaque à maints points : la conception de la condition humaine par les philosophes, la description du corps humain et l'âme raisonnable. À ces pensées profondes se mêlent pourtant des idées probablement étroites. Lactance interdit au chrétien le devoir militaire et l'exercice du commerce, l'art et les

---

[1] Joseph Rhéal Laurin, op. cit., p. 326.
[2] Ibid., p. 328.

agréments de la vie. En effet, ces activités éloignent l'homme de la foi et de la vérité.

2.- *LA RECEPTION DE LACTANCE*

Lactance est un fin lecteur de la philosophie et de la pensée païennes. S'il connaît une déviation intellectuelle, en embrassant le christianisme, c'est par conviction, résultat d'une critique de la pensée dominante. Il est plus appelé à défendre « l'antiquité et l'authenticité de la nouvelle foi »[1]. En outre Aude Busine relate comment cet auteur naguère converti recourt aux oracles de Porphyre pour défendre les thèses du christianisme naissant. Soucieux de l'avis de ses lecteurs (fidèles), il emprunte l'art de l'argumentation à Cicéron : en premier lieu il adopte l'argumentation raisonnée, ensuite il se réfère à des témoignages divins, enfin il cite les poètes et les philosophes. Ce discours raisonné gagne les cœurs et les consciences.

Au regard de Lactance, la réception s'avère importante pour l'auteur qui prétend propager la voix de Jésus : elle conditionne la progression et la forme de la composition. L'auteur se montre modeste en tant que précepteur : il veut non seulement instruire Démétrianus, mais également tous les croyants « ceux qui font profession de notre doctrine. » (*OD, I*) Il choisit donc les formes adéquates pour rallier le lecteur à sa cause. Son « acharnement à communiquer » apparaît grandissime :

> « Mais je ne refuserai aucun travail pour instruire et ceux de notre religion et les autres ; et j'espère que, comme je n'oublierai rien de ce qui sera de mon devoir, vous n'omettrez rien non plus de ce qui sera du vôtre, et je le souhaite aussi de tout mon cœur. » (*OD, I*)

Son apologétique est faite de manière simple afin de réussir la réception de ses idées par un grand nombre de fidèles. Il écrit à son élève :

> « Vous pourrez, connaître, mon cher Démétrianus, combien peu j'ai de repos, et mène combien j'ai d'inquiétudes, si vous prenez la peine de lire ce petit livre, que j'ai écrit en termes fort simples » (*OD*, I)

Ce passage liminaire prépare le lecteur au débat complexe des « vérités importantes », en simplifiant le débat intellectuel.

Néanmoins, au regard de la critique, Lactance cherche à être lu par ceux qui maîtrisent le latin. Il confesse à son lecteur « idéal » que son propre discours est muni de quelque obscurité dans le traitement des questions métaphysiques. Il promet de tout réécrire pour simplifier sa pensée qui tient simultanément du philosophique et du théologique. Alors, il conseille à son élève Démétrianus d'« embrasser la véritable

---

[1] Aude Busine, *Paroles d'Apollon, pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe –VIe siècles)*, Brill, 2005, p. 384.

philosophie. » (*OD*, XXI) En d'autres termes, il l'incite à l'apologétique comme étant la vraie sagesse contre les attaques profanes. L'étude de la sainte Ecriture est la voie qui mène à la foi[1], à force de multiplier arguments concrets et rationnels pour expliciter la Révélation.

Certes, son destinataire modèle est le Romain culte. Bien avant saint Augustin, Lactance a recours à la philosophie, non pas à *la Bible*, pour démontrer la validité du christianisme. Ses références à la philosophie hellénique sont critiques : il qualifie tantôt les penseurs profanes de sots, d'immoraux en parlant de Démocrite et d'Anaxagore, tantôt d'autres de « rois de la philosophie » en parlant de Socrate et de Platon. Il y retrouve son art d'essayiste littéraire en louant les œuvres de Cicéron et de Sénèque. Dans un style simple et élégant, il explique aux païens que le paganisme ne peut pas être défendu, et que la raison mène l'homme à accepter les dogmes et la morale du christianisme.

III.- *LE CHRISTIANISME « PAIEN » DE LACTANCE*

L'homme est central dans l'œuvre de Lactance. Il présente son parcours vers la vérité comme étant sa propre quête de la foi. Si l'homme existe, c'est pour reconnaître Dieu. Même le paganisme sauvegarde les traces d'un dieu suprême (*sumus deus*). Si l'homme « réfléchit » ou « raisonne », c'est également pour s'approcher de la Vérité. Cette fusion entre la philosophie et la religion est à l'origine de la réflexion de Lactance. Toujours est-il que la philosophie grecque, notamment l'œuvre de Platon, ne lègue au christianisme qu'un ensemble de formes et d'arguments[2]. Pour se prémunir contre les profanes, il faut être un philosophe et un croyant : la raison et la foi mènent conjointement à la vérité suprême.

Le christianisme de Lactance est particulier dans sa manière de portraiturer la divinité, saint Augustin s'en inspirera amplement. Certes, la divinité apparaît colérique. De la vengeance est caractéristique de Dieu qui se ne lasse pas de chercher sa revanche contre l'humanité. Autrement dit, Dieu est irascible quand la vision des humains le réduit à l'immobilisme. (Voir *CD*, XXII) L'auteur africain usera de l'antiphrastique pour faire de l'apologétique :

> « […] si Dieu ne fait du bien à personne et qu'il ne récompense jamais les services qu'on lui rend, qu'y a-t-il de si inutile, de si

[1] Joseph-Rhéal Laurin, op. cit., « Comme ses reproches à Cyprien le révèlent, il considère l'étude de la sainte Ecriture comme une étude plus parfaite et, partant, plus tardive. Avant de l'aborder, il faut d'abord avoir été initié aux mystères chrétiens. Or, en s'adressant aux païens rebelles, Lactance veut les introduire dans les secrètes avenues du christianisme ; il leur promet le ciel, à condition d'embrasser la foi au vrai Dieu dans l'unique vraie religion. À quoi servirait alors l'abondance des témoignages scripturaires, quand ses adversaires en contestent la vérité et la beauté. » (p. 269)

[2] F. Jacob, op.cit.

ridicule et de si extravagant que de bâtir des temples, d'offrir des sacrifices et d'employer son bien en des dépenses dont on ne peut tirer aucun fruit. » (*CD*, VIII)

De tels propos visent les païens qui s'ingénient à discréditer le Créateur des Chrétiens. À propos, les miracles disent beaucoup de la réalité des hommes à travers les symboles.

Qu'advient-il alors de l'homme aux yeux des ennemis du christianisme ? Lactance expose une série d'interrogations rhétoriques pour dire combien l'art de créer l'homme est un art complexe, tout à fait particulier.

> « Dirons-nous que l'image de l'homme est un ouvrage de l'art, et que l'homme même n'est qu'un effet du hasard et qu'un assemblage formé par le concours fortuit de ses parties ? Quel rapport y a-t-il entre un ouvrage de sculpture, qui représente un homme, et un homme véritable ? L'art ne peut imiter que les dehors et les traits extérieurs. » (*CD*, X)

Ainsi l'art n'est-il que la propriété exclusive du Créateur. La Création ne fait qu'illustrer le rapport entre Dieu et l'Homme. Lactance présente une vision du monde précise : les hommes naissent pour prier Dieu et le proclamer Père. Cette sagesse sert l'homme pour réaliser son bonheur éternel[1].

1.- *DE LA PROVIDENCE ET DE LA GRACE*

Pour Lactance, la providence est difficile à expliquer par les sens, non plus par les paroles. C'est bien *OD* qui tente de définir, déterminer et prouver l'existence de la providence divine. Il en propose sa justification par la contemplation des merveilles de la Nature, de la formation de l'Univers. L'auteur s'opposera alors aux philosophes qui renient le gouvernement de Dieu sur la Création. Les premiers adversaires sont les Epicuriens : « Partisans d'une explication mécaniste du monde, les atomistes, et donc Epicure, supprimaient toute référence à la Providence, doctrine fondamentale pour Lactance »[2]. Ces philosophes, en vogue,

---

[1] Michel Perrin & Jacques Fontaine, op. cit., p. 31-32.

Voir aussi « Après avoir évoqué la « trinité » de Platon et avoir remarqué qu'elle ne correspondait en rien à l'idée de la Trinité chrétienne (« jamais Platon n'a été assez fou dire que cela composait trois personnes en Dieu »), Voltaire en appelle à la caution de Lactance, entendu à la fois comme témoin devant l'histoire (l'insistance avec laquelle est mis en scène l'acte de parole du philosophe est à cet égard révélatrice) et devant le dogme (l'idée de la Trinité est d'essence païenne, puisqu'elle est imitée de Platon) ». (p.55)

Par contre, Voltaire défend un autre point de vue : « Lactance, du temps de l'empereur Constantin, parlant au nom de tous les chrétiens, expliquant la créance de l'Eglise, et s'adressant à l'empereur même, ne dit pas un mot de la trinité ; au contraire, voici comme il parle, au chapitre XXIX du livre IV de ses *Institutions* : « Peut-être quelqu'un me

déconsidèrent tout ce qu'est le Destin. Lactance tente dans ses écrits de les attaquer afin de prouver la validité de la providence.

> « […] s'il y a un Dieu, il y a aussi une providence, puisqu'il est impossible que ce Dieu ne se souvienne pas du passé, qu'il ne connaisse pas le présent et qu'il ne prévoie pas l'avenir. » (*CD*, IX)

La Providence punit, se venge et se manifeste infiniment colérique vis-à-vis des pécheurs. Dans les affaires du monde, le jugement suprême punit les méchants, et récompense les bons. Toutefois, Lactance avance que même les anciens philosophes reconnaissent les pouvoirs de la Providence. (*ibid.*)

Cette colère de Dieu, qui émane de ce gouvernement, est-elle intarissable ? Qu'en est-il alors de ses jugements ? Le dieu de Lactance est tolérant, il peut aussi offrir la grâce

> « [quand il est juge] et dispensateur de sa propre loi. En la faisant, il ne s'est pas ôté le pouvoir d'en relâcher quelque chose. Il peut donc faire grâce quand il lui plaît ; et comme il peut faire grâce et donner des preuves de sa clémence, il peut aussi faire justice et laisser des marques de sa colère. » (*CD*, XIX)

La volonté divine demeure alors insaisissable pour l'esprit humain.

Le Bien et le Mal sont l'œuvre de Dieu, et le Créateur ne propose que le Bien à l'homme. Que dit Lactance du manichéisme africain qui se réduit à une dialectique systématique entre le Bien (positif, lumineux) et le Mal (négatif, obscur) et à leur constante coexistence ? L'auteur, maniant l'art d'argumenter en proposant les questions des païens afin de les convaincre, expose :

> « Peut-être que quelqu'un demandera par quel endroit le péché s'est insinué dans le cœur de l'homme, comment l'ouvrage des mains de Dieu a été corrompu, et comment il se peut faire qu'une créature, qui n'a été mise au monde que pour observer la justice, la viole si souvent par tant de crimes. » (*CD*, XV)

Il reprend alors ces propos afin d'en démontrer l'incongruité, la vacuité et la contradiction : le mal et le bien sont deux entités irréconciliables mais complémentaires. C'est leur constante dialectique qui donne sens à l'existence de Dieu – ce dernier a « proposé à l'homme le bien afin qu'il

---

demandera comment nous adorons un seul Dieu, quand nous assurons qu'il y en a deux, le Père et le Fils ; mais nous ne les distinguons point parce que le père ne peut pas être sans son fils, et le fils sans père. » Le Saint-Esprit fut entièrement oublié par Lactance » (Voltaire, « Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme » (1736), in *Œuvres de Voltaire*, tome 43, Lefèvre Libraire & Firmin Didot frères & Lequien Fils, Paris, 1831 : Chapitre XXV : « D'Origène, et de la Trinité », p. 144.

[2] A. Goulon, « Une présentation personnelle de l'épicurisme par Lactance (*Inst.* 3,17) : objectivité, habileté ou rouerie ? » op. cit., p. 17.

le choisisse, et le mal afin qu'il le rejetât. » (*CD*, XV) L'argumentation de Lactance se situe, en définitive, dans ce système d'oppositions, qui va autant forger le positif, autant détruire le négatif…

2.- *THEOLOGIEN DU CORPS*

Lactance a longuement parlé de la physiologie de l'homme. Dans son *OD*, il va « parler des parties internes du corps humain » (*OD*, XII) sans omettre aucun détail, comme si c'était un travail de physiologiste. Muni d'un esprit académique, il va d'une part exposer les thèses d'autres « physiologistes »[1], et de l'autre remettre en question les croyances populaires dans leur interprétation du physique[2]. La conception du corps est, d'une manière générale, tributaire d'une éducation, mais spécifiquement d'une conviction, et dans ce cas, de la théologie chrétienne.

Toutefois, le discours de Lactance est une manifestation qui, selon ses dires, provient de l'âme, s'éloignant des lois du corps. Le corps ne peut que servir l'âme, étant son contenant. (Voir *OD*, I) Quelle est l'origine de l'âme ? Et celle du corps ? Lactance démontre la non-reproduction de l'âme, à l'encontre du corps qui peut se reproduire :

> « Un corps peut produire un autre corps en communiquant une partie de sa substance, mais l'âme est d'une substance trop subtile et trop délicate pour pouvoir en communiquer une partie. Ainsi il faut tenir pour constant qu'il n'y a que Dieu qui puisse créer les âmes » (*OD*, XIX)

Il y critique explicitement Aristoxène et d'autres philosophes grecs[3]. Sa conception de l'âme trouve son fondement dans *l'Ecriture* sainte qu'il essaie de réconcilier avec l'assise païenne et la philosophie gréco-latine.

---

[1] « Qui peut dire à quoi servent les reins, qui sont deux vases tout à fait semblables ? Varron croit que le nom latin qu'ils ont reçu marque qu'ils sont comme les ruisseaux par où coule une humeur sale, ce qui n'est point vrai, parce qu'ils sont attachés au dos et qu'ils sont éloignés des intestins. » (*OD*, XIV)

[2] « Les muets n'ont point de fil qui leur tienne la langue attachée, comme le peuple se l'imagine, mais le passage par où l'air devrait se communiquer à la bouche, est fermé chez eux, ce qui est cause qu'ils ne poussent cet air-là en dehors que par le nez, et en faisant un bruit qui a du rapport avec le mugissement. » (*OD*, XI)

[3] « […] la pensée d'Aristoxène, qui a nié qu'il y eût une âme et prétend que ce que l'on appelle ainsi n'est rien autre chose que la disposition des organes qui rendent le corps capable du mouvement et des autres fonctions, de la même sorte que l'accord des cordes d'un luth le rend propre à former une agréable harmonie. Selon ces philosophes, l'âme n'est que l'harmonie des parties du corps. Et comme un luth devient un instrument inutile dès que les cordes sont rompues ou relâchées, dès qu'un organe est corrompu, la machine se démonte, l'âme s'évanouit et se dissipe. Pour peu que ce philosophe eût de sens, il n'aurait jamais comparé l'âme â l'harmonie d'un luth car ces cordes d'un luth ont-elles quelque signe de vie, ont-elles comme l'âme le mouvement et la pensée ? Si nos organes ressemblaient à cet instrument de musique, il les faudrait toucher pour les faire agir, et s'ils n'étaient touchés, ils demeureraient aussi inutiles qu'un luth qui est enfermé dans sa

Quant au corps, c'est Dieu qui l'offre en créant l'homme. Par exemple, expliquer la voix ne peut se faire par la lecture des Académiciens, mais par le pouvoir divin « mystérieux »[1]. La volonté divine, elle seule, investit les êtres d'une forme différente. « Quelqu'un, voyant les bœufs attachés avec leurs vastes corps à notre service, peut-il se plaindre de ce que Dieu ne lui a donné qu'un petit corps ? » (*OD*, III) Le Créateur esquisse pour chaque être une forme précise, son gouvernement répond positivement aux créatures. Tout ce qui relève de la création tient, en plus du divin, du merveilleux magique. Justement Lactance citera le sexe comme une partie « merveilleuse » chez l'homme : il sert à la reproduction de l'homme[2].

Ce qui est fort intéressant à noter, ce sont les thèses de Lactance sur la reproduction – que « la nature a pris un soin particulier de la cacher. » L'auteur explicite encore :

> « Les hommes ont deux canaux qui servent à porter la semence, et qui sont un peu au-dessus des vases où ils la portent. Le canal qui est au côté droit contient la semence qui fait les mâles, et celui qui est au côté gauche contient celle qui fait les femelles. C'est pour cela que le côté droit du corps a plus de force et est appelé masculin, et que le gauche en a moins et est appelé féminin. Quelques-uns croient que la semence vient de la moelle, et d'autres croient qu'elle vient de tout le corps, et qu'elle s'épaissit dans la veine qui la porte ; mais cela est fort obscur et fort difficile à connaître. Le sein des femmes se divise de la même sorte en deux parties, qui se plient à peu près comme les cornes d'un bélier. La partie qui est au côté droit est la partie masculine, et l'autre est la féminine. » (*OD*, XII)

Ces précisions sont propres d'un médecin, et non pas d'un théologien. Bien qu'elles relèvent de l'observation et de la spéculation, elles sont corrélées à l'imaginaire collectif dans son explication de l'homme.

En outre, il cite des références livresques (Varron et Aristote) :

---

boîte. Peut-être qu'il faudrait toucher fortement ce philosophe pour le tirer de l'assoupissement où son âme est plongée. » (*OD*, XVI)

[1] « On ne sait donc point au vrai ce que c'est que la voix ni comment elle se forme. Je ne tombe pas pour cela dans l'excès des académiciens, car je ne doute point qu'il n'y ait des choses que l'on peut savoir. Il y en a que Dieu a mises au-dessus de nous et dont il ne nous a accordé aucune connaissance, et d'autres qu'il a laissées exposées à nos sens et à notre raison. » (*OD*, XV)

[2] « Je pourrais remarquer ce qu'il y a de merveilleux dans les parties qui servent à la production de l'homme, si la pudeur ne m'empêchait d'en parler, et si la même modestie qui a tant de soin de les tenir cachées ne m'obligeait de les couvrir encore maintenant sous le voile du silence. Je me contenterai donc de détester le crime horrible que commettent les impies qui, pour faire un gain honteux, ou pour prendre un brutal divertissement, abusent de cet ouvrage admirable que les mains de Dieu n'ont formé que pour être l'instrument de la propagation du genre humain, et qui ne tirent d'une chose si sainte qu'un léger et stérile plaisir. » (*OD*, XIII)

« […] ils disent que, lorsque les deux semences se mêlent et se joignent, si celle du père a le dessus, l'enfant, de quelque sexe qu'il soit, ressemble au père ; au contraire si la semence de la mère a le dessus, l'enfant lui ressemble. Or la semence qui a le dessus est la plus abondante, et est celle qui enveloppe l'autre en quelque sorte et l'enferme. De là vient souvent que l'enfant ne ressemble qu'à l'un des deux. Il arrive pourtant, quand les semences sont bien mêlées, ou qu'il ressemble à tous les deux, ou qu'il ne ressemble ni à l'un ni à l'autre. » (*OD*, XII)

L'auteur africain s'ingénie à présenter tant de détails sur la semence qui mène à former l'être vivant, sans oublier de citer *la Bible* comme référence absolue.

Sa description de l'homme est minutieuse, voire développée par rapport à ce qui est communément connu. Il critique les autres auteurs qui ont décrit le corps humain :

« Quelques-uns croient que le nom de *nares* que les Latins leur ont donné vient de ce qu'elles sont destinées à aspirer (*nare*) sans cesse l'air et les odeurs. Il est vrai pourtant que ce canal ne se termine pas seulement au nez, mais qu'il a aussi communication à la bouche par le fond du palais, et à l'endroit où le gavion s'élève dans le gosier. » (*OD*, XI)

Cette remarque revêt de un intérêt scientifique. Il paraît au lecteur comme si Lactance avait fait des études de médecine. Lactance n'a-t-il pas été témoin de scènes où on dissèque le corps humain pour les étudier ?

En général, l'homme est pécheur par son corps, et vertueux par son âme. Entre ces deux différentes compositions, il y a une « guerre perpétuelle. » (*CD*, XIX) Dieu peut faire trembler « toute la nature » où l'homme apparaît faible[1]. Ainsi la foi peut naître en lui « par la contrainte ». Sous forme de raisonnement, l'auteur a recours à la psychologie : « Que chacun sonde son propre cœur et se consulte soi-même, et il apprendra qu'on ne peut exercer aucun empire sans témoigner de la colère, ni sans ordonner des châtiments. » (*CD*, XXIII) Le Créateur châtie, de la sorte, les humains à cause de leur corps pécheur[2].

---

[1] « Si l'homme pouvait se fier de la même sorte en ses forces, il n'aurait aucune raison de rechercher la compagnie ni d'entretenir la société. Il n'aurait ni respect, ni estime pour les autres, enfin il n'y aurait rien de si farouche ni de si intraitable, ni de si cruel que lui. Mais parce qu'il est faible et qu'il ne peut subsister sans le secours d'autrui, il recherche la compagnie, où il trouve sa sûreté. » (*OD*, IV)

[2] Jean-Claude Polet, Claude Pichois, *Patrimoine littéraire européen*, vol. 1 – Traditions juive et chrétienne, De Boeck Université, 1992.

IV.- *LE PENSEUR ECLECTIQUE*

Son allergie envers la pensée philosophique et ses fréquentations des philosophes dénotent le caractère ambigu de Lactance, et présupposent sa tendance à l'éclectisme.

> « Malgré les injures qu'il ne se fait pas faute de leur adresser à l'occasion, Lactance fréquente les philosophes. Persuadé qu'il y a beaucoup de bon chez Socrate, chez Platon, chez Sénèque, ce chrétien arrive à reconnaître qu'au fond chacun d'eux a saisi une partie de la vérité totale et que, si l'on rassemblait ces parties, on finirait par reconstituer la vérité toute entière »[1].

Il apparaît mi-philosophe, mi-théologien. Cet éclectisme intellectuel le mènera à faire des recherches autant en philosophie qu'en théologie.

Son éclectisme est-il tout simplement un va-et-vient entre philosophie et religion en quête d'une pensée absolue ? Une telle approche va à l'encontre de l'unité de sa pensée. « Lactance a donc conçu la possibilité d'une philosophie vraie, mais il la conçoit comme un éclectisme à base de foi. »[2] Il se réfère à un grand nombre d'auteurs anciens, non pour examiner leur philosophie mais pour les réfuter dans un ton qui marie ironie et arrogance[3].

Sa rencontre avec Arnobe est péremptoire. Il lui enseignera à faire différemment de l'apologétique :

> « [son œuvre] trahit déjà une transformation de l'attitude des lettrés chrétiens à l'égard du paganisme aux abois. Dès son premier traité, l'ancien élève de l'Africain indigné et exalté qu'était encore Arnobe de Sicca, annonce une nouvelle formule d'apologétique, où l'esprit de dissertation l'emporte sur la polémique agressive et l'invective héritée du fougueux Tertullien. »[4]

D'Arnobe il héritera la manière de convaincre par l'exposition d'arguments de la vie quotidienne, des sciences de l'époque, de la

---

« Sans éprouver le besoin de lui donner aucune assise scripturaire, cette réhabilitation se fait à travers une réflexion dégagée du temps, tout à la fois cicéronienne et stoïcienne, sur la finalité divine des êtres dans leur corps et leur raison. » (p.501).

[1] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 27.

[2] Ibid.

[3] Michel Perrin & Jacques Fontaine, *op.cit.*, « Il faut, en conséquence, tenter de voir si certaines contradictions apparentes ne pourraient pas être levées par une meilleure compréhension de son éclectisme, et de la présentation quelquefois polémique de ses idées. Car cette dernière visée l'amène inéluctablement à durcir ses positions, afin de rendre le choc des mots et des idées plus saisissantes pour son lecteur. » (p. 31)

[4] Jean-Claude Polet, Claude Pichois, *Patrimoine littéraire européen*, vol. 1 – Traditions juive et chrétienne, De Boeck Université, 1992, p. 501.

philosophie ou du texte religieux. Il adopte un éclectisme particulier qui vise continûment l'interlocuteur[1].

Le deuxième écrivain qui capte son admiration, c'est bien Cicéron. Il écrira à son propos :

> « Cicéron, cet incomparable orateur, et ils (les philosophes) n'ont remporté sur lui de l'avantage que par la seule raison qu'ils défendaient la vérité, pourrons-nous douter que cette vérité même soit la force de détruire les vaines subtilités et une captieuse éloquence. » (*OD*, XXI)

Pour Lactance, Cicéron est le plus éloquent de tous les écrivains. Il en fait son maître à exploiter formellement pour le triomphe du christianisme.

Ces différentes influences montrent à quel point Lactance est un grand lecteur des lettres grecques et romaines. Elles sont à l'origine de sa pensée qui se manifeste encyclopédique et systématique :

> « […] cet auteur n'est pas un penseur systématique : il ne donne pas d'exposé en forme sur les problèmes philosophiques et théologiques qu'il aborde. Aussi a-t-on tendance à exagérer ses contradictions, parce qu'il est un éclectique : il ne présente généralement pas sa pensée de manière suivie. »[2]

En effet, la pensée éclectique de Lactance a pour origine sa tendance précoce à mener une réflexion davantage philosophique que chrétienne.

1.- *PHILOSOPHE ET ANTI-PHILOSOPHE*

Si l'œuvre de Lactance est un long dialogue avec la philosophie gréco-latine, elle rend compte également de ses deux « vies » que la conversion lie d'un bout à l'autre. Païen, il lit les Grecs et adhère à des écoles philosophiques. Une fois converti, il prend une position antagoniste par rapport à la philosophie[3]. Ce double positionnement expliquerait le discours ambigu et confondant de l'auteur africain quand il est question de la philosophie en général[4].

---

[1] Michel Perrin & Jacques Fontaine, op. cit., « […] il ne présente généralement pas sa pensée de manière suivie. Le masque « protreptique » dont il se couvre, en raison de ses visées apologétiques, exige qu'il s'adapte à son interlocuteur et « capte sa bienveillance », fût-ce au prix de certaines ambiguïtés. » (p. 29)

[2] Ibid.

[3] Christiane Ingremeau, « Lactance et la philosophie des passions », (p. 283-296), in Bernard Pouderon & Joseph Doré, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Beauchesne, coll. « Théologie Historique », n° 105, Paris, 1998.

[4] Alain Goulon, « Une présentation personnelle de l'épicurisme par Lactance (*Inst.* 3,17) : objectivité, habileté ou rouerie ? » op.cit. Le critique remarque la lecture erronée de Lactance du stoïcisme : Il « voit mal à quels stoïciens pourrait songer Lactance. Aucun des philosophes tant soit peu rattachés à la doctrine du Portique […] ne voit le

Dans un premier temps, Lactance apparaît comme un bon lecteur d'Aristippe et Epicure, il expose l'hédonisme de manière détaillée tout en avançant une série de critiques. Envers l'épicurisme en général, il prend une position plus arrogante : « en plaçant le souverain bien dans le plaisir, il s'est ravalé au rang de l'âne, du porc et du chien. »[1] Ces trois qualifications zoomorphes disent non seulement quelque chose de sa haine, mais de ce qui lui est propre au niveau culturel. Aristippe loue le plaisir et réfute la souffrance – cette vision est radicalement contraire au rachat chrétien. Et Lactance d'ajouter qu'une telle basse philosophie n'est forgée que pour plaire à Laïs, la courtisane d'Aristippe. (cf. *Epitomé* 34, 7)

De telles références aux philosophes anciens dévoilent un penseur chrétien qui exècre la réception de la philosophie :

> « Lactance ne s'est pas contenté de rapporter une doctrine : il prétend en retrouver l'origine dans la psychologie de son auteur. L'exercice est évidemment dangereux et sujet à bien des risques d'interprétation. Il n'en révèle pas moins une attention encline davantage peut-être à considérer la personne du philosophe qu'à exposer systématiquement une pensée. Il pense aussi une attaque plus personnelle, une réfutation *ad hominem* beaucoup plus efficace dans l'esprit du lecteur à qui on prétend débrouiller l'écheveau d'une pensée. »[2]

Lactance s'investit alors d'une position polémiste, relevant les oppositions entre actes et œuvre. Cette méthode est utilisée non pas pour se référer à Platon, Socrate et d'autres philosophes, mais justement pour donner à ses textes une assise idéologique[3]. Lactance apparaît plus philosophe que théologien dans ses écrits. Notons que Rousseau avance une telle idée dans *La Nouvelle Héloïse*, l'amant de Julie qui en dit quelque chose d'intéressant dans sa lettre à Milord Edouard[4].

---

souverain bien dans l'absence de la douleur. Lactance n'interprétait-il pas à contre-sens… ? » (p.42)

[1] Alain Goulon, « Un jeu de mots chez Lactance, (*Divinae Institutiones*, III, 8, 10) », op. cit., p. 39.

[2] Ibid., p. 21-22.

[3] « Socrate, Platon son disciple, les stoïciens et les péripatéticiens, qui sont sortis de l'école de Platon, ont été dans le même sentiment où avaient été les anciens. Epicure, qui est venu depuis, a dit qu'il y avait un Dieu parce qu'il est nécessaire qu'il y ait dans le monde un être excellent, souverain et heureux ; mais il n'a pas reconnu pour cela la Providence. Ainsi, au lieu de croire que le monde fut un ouvrage de l'art ou de la raison, il s'est imaginé qu'il n'avait été formé que par la rencontre fortuite d'atomes. » (*CD*, IX)

[4] J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Lettre XXI de l'amant de Julie à Milord Edouard, Garnier Flammarion, Paris, 1967.

« Bomston, […] quelles maximes plus certaines la raison peut-elle déduire de la religion sur la mort volontaire ? Si les chrétiens en ont établi d'opposées, ils ne les ont tirées ni des principes de leur religion, ni de sa règle unique, qui est l'écriture, mais seulement des philosophes païens. Lactance et Augustin, qui les premiers avancèrent cette nouvelle doctrine, dont Jésus-Christ ni les apôtres n'avaient pas dit un mot, ne

Pour Lactance, les philosophes prétendent rechercher la vérité, mais ils s'en éloignent du fait qu'ils oublient de prendre la bonne voie.

> « Bien que les philosophes se soient souvent éloignés de la vérité, et qu'ils soient tombés par ignorance dans une infinité d'erreurs, comme des voyageurs qui, ne sachant pas le chemin, et ayant honte de le demander, ne laissent pas de marcher toujours, et qui, plus ils marchent et plus ils s'égarent, il ne s'en est pourtant trouvé aucun parmi eux qui n'ait point mis de différence entre l'homme et les bêtes, et qui ait égalé une créature pourvue de raison aux animaux qui en sont privés. C'est cependant ce que font certains ignorants, qui étant semblables aux bêtes ». (*CD*, VII)

Cette narration d'une aventure intellectuelle erronée met en exergue l'expérience de l'auteur avant sa conversion. Il critique, par conséquent, la tradition profane. Si les philosophes défendent la vérité, comment peuvent-ils ignorer la foi ? « Je sais bien que les philosophes font profession de la soutenir ; mais comment la soutiendraient-ils sans la connaître ? Comment renseigneraient-ils sans l'avoir apprise ? » (*OD*, XXI) Il ajoute vouloir vivre longtemps afin de défendre la foi face à des auteurs qui dénigrent la vérité éternelle.

Certes, Lactance menait une vie païenne pleine de liberté morale, quand il s'initiait à la rhétorique et à la philosophie. C'est pourquoi, une fois converti, l'autocritique s'impose à lui comme une étape indispensable.

L'auteur est résolu d'écrire contre les philosophes qui sont munis d'éloquence et de subtilité, et de revendiquer une victoire sur eux. Il exposera même la manière de les combattre :

> « C'est pourquoi je les combattrai, et par les armes que présente notre religion et par celles qu'ils fournissent eux-mêmes et je ferai voir que, bien loin d'avoir banni les erreurs, ils les ont autorisées. Vous vous étonnerez peut-être que je fasse une entreprise si hardie que celle-là. » (*OD*, XXI)

La philosophie, telle qu'elle se présente dans son traitement du religieux est en soi une erreur, voire une déviation. Lactance qualifie les philosophes de n'avoir qu'une « légère teinture des sciences et de l'art de parler » (*OD*, XXI) Ce ressentiment s'explique par son sentiment de culpabilité qu'il a toujours envers son passé d'Africain « débauché », « ignorant », « sauvage »…

---

s'appuyèrent que sur le raisonnement du Phédon que j'ai déjà combattu ; de sorte que les fidèles, qui croient suivre en cela l'autorité de l'évangile, ne suivent que celle de Platon. » (p. 283-284)

2.- *HISTORIEN DE LA PERSECUTION*

En plus de vivre dans sa peau diverses persécutions odieuses, l'auteur chrétien en fait acte d'historien. Il les note, les narre et les prend pour des leçons. Il développe ainsi sa réflexion sur les événements du début de la fin du IIIe siècle jusqu'au début du IVe siècle, de 292 à 313.

> « Toute cette histoire est fondée sur le rapport de personnes dignes de foi. J'ai cru devoir raconter les choses de la même manière qu'elles se sont passées, afin de conserver la mémoire de tous ces fameux événements, et pour qu'un futur historien ne puisse corrompre la vérité en passant sous silence les crimes de tant d'empereurs, et la vengeance que Dieu en a prise. » (*ACD*, LII)

Ces événements vécus sont douloureux pour le Chrétien qu'il est, et il ne perd pas de l'espérance, convaincu du triomphe de la vérité.

Dans l'œuvre de Lactance, la persécution est rapportée dans une description minutieuse[1]. Il exposera en termes simples ce qu'est la persécution des Chrétiens :

> « [...] on publia un édit par lequel on déclarait infâmes tous ceux qui faisaient profession de la religion chrétienne, et on ordonna que de quelque qualité on condition qu'ils fussent on les exposerait à la torture, et qu'il serait permis à toutes sortes de personnes de les accuser. On défendait aux juges de recevoir leurs plaintes, ni pour injure, ni pour vol, ni pour adultère ; enfin on ôtait aux chrétiens jusqu'à la liberté et à l'usage de la voix. » (*ACD*, XIII)

Il narrera également l'annulation de cet édit par un autre qui arrêtera enfin ces persécutions[2].

---

[1] « La persécution n'épargnait personne ; tous les magistrats étaient dans les temples, et forçaient le peuple à offrir des sacrifices aux fausses divinités. Les prisons étaient pleines de malheureux ; on inventait tous les jours de nouveaux supplices pour les tourmenter ; et de peur que, sans y penser, on ne leur rendit justice, on dressa des autels dans les greffes et devant les tribunaux des juges, où les clients venaient sacrifier avant qu'on plaidât leurs causes. Ainsi on se présentait devant les juges comme devant les dieux. » (*ACD*, XV)

Un peu plus loin, nous lisons : « La persécution désolait toutes les provinces de l'empire, et hormis les Gaules, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, tout gémissait sous la fureur de ces trois barbares. Quand j'aurais cent langues et cent bouches et une voix de fer, je ne pourrais pas raconter les divers tourments dont les fidèles furent affligés. Mais qu'est-il besoin de les rapporter, à vous principalement, mon cher Donat, qui avez senti plus que personne les secousses de cette terrible tempête » (*ACD*, XVI)

[2] « On publia cet édit à Nicomédie, le trentième jour d'avril, Galérius étant consul pour la huitième fois, et Maximin pour la seconde. Les prisons furent ouvertes. Ce fut alors, mon cher Donat, que vous recouvrâtes la liberté après une captivité de six années. Dieu ne fut pourtant point touché du repentir de Galérius. Car peu de jours après, ayant recommandé sa femme et ses enfants à Licinius, tout son corps étant réduit en pourriture, il expira. » (*ACD*, XXXV)

Ce qui attire l'attention dans ces chroniques à propos de la persécution, c'est précisément l'histoire d'un chrétien exemplaire :

> « Un particulier avec plus de courage que de prudence, eut la hardiesse d'arracher cet édit et de le mettre en pièces, en se moquant des surnoms de Gothiques et de Sarmatiques que les empereurs s'arrogeaient. On le prit, et non seulement on l'appliqua à la question, mais on le mit sur le gril, puis on le brûla ; ce qu'il souffrit avec une constance admirable. » (*ACD*, XIII)

Le courage est cette foi en l'éternité : il ne souffre point de cet arsenal d'outils de répression[1]. Si les martyrs sont loués, les bourreaux sont dénigrés par l'auteur, notamment Donat[2].
Il y a aussi Galérius qui représente l'allégorie chrétienne pour Lactance. Il est décrit cyniquement du fait qu'il est l'artificier de la « funeste persécution » (*ACD*, XXXI) Ses malheurs sont l'œuvre de la Providence. Galérius aura des douleurs infinies après avoir eu une plaie incurable.

> « Il se forma un abcès dans les parties sexuelles. Les chirurgiens coupent, tranchent ; mais un nouvel ulcère perce la cicatrice ; une veine se rompt, et il en sort une telle quantité de sang qu'il en court risque de la vie. On arrête le sang. Il s'échappe encore une fois. La cicatrice se ferme pourtant. Un accident survient, qui fait couler le sang en plus grande abondance que jamais. Il devient pâle, et ses forces s'affaiblissent. Enfin ce ruisseau de sang se tarit ; mais le mal se révolte contre les remèdes. Un cancer gagne les parties voisines. Plus on coupe pour l'empêcher de faire des progrès, plus il s'étend ; les remèdes l'aigrissent loin de l'adoucir. On appelle de tous côtés les plus fameux médecins ; mais tous les secours humains sont inutiles. On a recours aux idoles, on implore l'assistance d'Apollon et d'Esculape. Apollon enseigne un remède : on s'en sert ; le mal en devient pire. La

---

[1] Nous avons un autre exemple, celui de Maximin : « Il avait dessein d'en user en Occident comme en Orient, et par une fausse humanité, au lieu de condamner les chrétiens à mort, ils les faisaient mutiler. Aux uns on crevait les yeux, aux antres on coupait les mains, ou les pieds, ou le nez, ou les oreilles. » (*ACD*, XXXVI) Les détails sont, en général, longuement décrits dans l'œuvre de Lactance.

[2] « Neuf fois ils ont exercé sur vous la rigueur de leurs tourments et neuf fois, par une confession généreuse, vous avez triomphé de vos ennemis. Vous avez livré neuf combats contre le démon et ses ministres, et toujours avec avantage vous avez vaincu neuf fois et le siècle et ses terreurs. […] Or on ne peut pas douter de votre victoire, puisqu'en méprisant leurs ordonnances impies, vous avez mis en déroute tous les vains appareils d'une puissance tyrannique. Les fouets, les griffes de fer, le feu, les tourments n'ont pas eu la force d'ébranler votre constance, nulle violence n'a pu donner atteinte à votre foi ni à votre piété. Voilà ce qui vous a mérité le nom de disciple du Dieu vivant, de soldat de Jésus-Christ, de héros victorieux des périls, préparé contre les embûches, invincible à la douleur, infatigable à la peine. Aussi, après tant de glorieuses victoires, le démon, voyant sa défaite toute certaine, n'osa plus entrer en lice avec vous ; et comme il reconnut que la couronne vous était destinée, il s'abstint de vous défier pour ne pas contribuer lui-même à votre gloire. Mais, quoique vous n'en jouissiez pas encore, Dieu vous réserve dans l'éternité la récompense de votre vertu et de vos mérites. » (*ACD*, XVI)

> mort approchait, elle s'était déjà saisie de toutes les parties basses ; ses entrailles étaient gâtées, et tout le siège tombait en pourriture. Les médecins infortunés, quoique sans espérance, ne laissaient pas de travailler, d'attaquer le mal qu'ils ne pouvaient vaincre : l'opposition que trouve le mal le fait rentrer en dedans. Il s'attache aux parties internes, les vers s'y engendrent. Le palais et la ville sont infectés de cette pernicieuse odeur ; les conduits de l'urine et des excréments n'étaient plus séparés ; les vers le rongeaient ; son corps se fondait en pourriture avec des douleurs insupportables. De temps en temps il lui échappait des mugissements horribles. On lui appliquait des animaux vivants ou de la viande chaude, afin que la chaleur attirât la vermine en dehors ; mais quand on en avait nettoyé ses plaies, il en ressortait une fourmilière, ses entrailles étant une source inépuisable de cette peste. Les parties de son corps avaient perdu leur forme ordinaire. Le haut jusqu'à son ulcère n'était qu'un squelette. Une maigreur affreuse avait attaché sa peau à ses os. Ses pieds par leur enflure excessive avaient perdu la forme de pieds. Cette maladie horrible le consuma un an tout entier. Mais enfin, vaincu par ses souffrances, il revint à Dieu, et durant les intervalles d'une douleur toute nouvelle, il promit de rétablir l'Église qu'il avait ruinée, et d'en réparer le dommage. Il était à l'extrémité quand, par son ordre, on publia cet édit. » (*ACD*, XXXIII)

Les coutumes médicinales ou thérapeutiques de l'époque sont intéressantes à étudier, à titre d'illustration le fait de panser une plaie par de la viande. En outre, ce long passage montre non seulement la précision dans la description chez l'auteur, mais surtout l'intensité de sa rage au moment de décrire les souffrances des ennemis de la foi chrétienne. Enfin, cette punition divine les mène inéluctablement à se convertir. Ce raisonnement, fruit d'une pensée populaire répandue, explique la naissance (ou l'enracinement) de la foi par la peur.

3.- *UNE VISION POLITIQUE MITIGEE*

Si Lactance ne pense qu'à partir d'une vision bien définie, celle de l'Eglise, ses positions politiques ne sont qu'ambiguës au moment de traiter des affaires d'Etat. Le religieux prédétermine amplement sa pensée. Il fait ainsi la propagande de la nouvelle foi. Il se réfère parfois à des affaires locales (africaines) en ayant une position tout à fait particulière. En parlant de Maximien, il qualifie l'Afrique et l'Espagne de « provinces très opulentes » (*ACD*, VIII). Cette opulence « agricole » est fort détaillée dans les manuels d'histoire romaine. Il ne dira rien des coutumes locales, ni du paganisme africain. Comment peut-il alors y prendre de la distance ? Est-ce par respect de cette présence in absentia ?

Force est de constater que Lactance précède Machiavel dans l'explication de l'essence de l'autorité et des modes de s'en servir avec tact et intelligence :

« La majesté des royaumes et des empires de la terre ne peut être conservée que par la crainte des sujets. Un prince qui ne se mettrait point en colère ne trouverait point d'obéissance et ne maintiendrait point son autorité. Un simple particulier qui n'aurait que de la douceur serait dépouillé de son bien, outragé et moqué de tout le monde. » (*CD*, XXIII)

La force est à l'origine de l'ordre et de la démocratie dans un Etat. L'Africain condamne peu la répression romaine dans les territoires colonisés : il n'y a point de référence explicite aux insurrections des autochtones…

Tout ce qui relève de l'univers ecclésiastique est politiquement correct pour l'humanité. Lactance voit cet univers comme étant l'unique :

« La paix est rétablie partout, l'Eglise abattue se relève, et le temple ruiné par les impies va surpasser sa première magnificence. La providence divine nous a donné des princes qui ont aboli les sanguinaires édits des tyrans, et qui prennent soin de la vie de ces hommes qui, ayant dissipé les ténèbres des siècles passés, font luire sur nous les lumières de la paix. » (*ACD*, I)

Cette réconciliation, Lactance a vu juste, sera le commencement d'une histoire occidentale où la foi et la politique vont faire ensemble le même chemin dans la conquête d'autres peuples en vue d'instaurer la paix. Sa position idéologique envers l'Empire sera claire : il soutient cet Etat s'il protège la religion catholique[1].

A ce propos, l'histoire du songe de Licinius montre l'intervention efficiente, voire effective, de Dieu pour préserver le christianisme de toute perte[2]. Lactance fonde sa foi sur ce genre d'histoires pour

[1] « « Quoique nous ayons toujours travaillé avec beaucoup d'application au bien et à l'utilité de l'État, nous n'avons toutefois rien eu tant à cœur que de rétablir les choses dans l'ordre ancien, et de ramener les chrétiens à la religion de leurs pères, dont ils s'étaient séparés […] Profitant de notre indulgence, qu'ils prient donc Dieu pour notre santé, pour la prospérité de notre empire, et pour leur conservation, afin que l'empire subsiste éternellement, et qu'ils puissent vivre chez eux en repos. » » (*ACD*, XXXIV)

[2] « Les armées étant voisines ; on n'attendait que l'heure de la bataille. Maximin fit un vœu à Jupiter, et lui promit, s'il remportait la victoire, d'abolir à jamais le nom de chrétien. Mais Licinius vit en songe un ange qui lui commanda, de la part de Dieu, de se lever, de lui faire une prière, et lui promit la victoire s'il obéissait. Il lui sembla donc qu'il se levait et que l'ange lui enseignait les termes de cette prière. S'étant éveillé, il appelle un de ses secrétaires, et lui dicte ces mêmes mots que l'on venait de lui apprendre. « Dieu tout-puissant, nous te prions, Dieu saint nous te prions, nous te recommandons la justice de notre cause, nous te recommandons notre empire ; c'est par toi que nous vivons ; c'est de toi que nous attendons la victoire. Dieu tout-puissant, Dieu saint, exauce-nous ; nous étendons les mains ; exauce-nous, Dieu saint, Dieu tout-puissant ». On fait plusieurs copies de cette prière, que l'on distribue aux tribuns et aux préposés pour l'apprendre à leurs soldats. Persuadés que le ciel leur promet la victoire, ils

convaincre politiquement les lecteurs. Si Maximin jure d'anéantir les chrétiens à jamais, il essuie ensuite une défaite cuisante. Son adversaire Licinius, après avoir eu le songe prémonitoire de sa victoire, rétablit la religion monothéiste.

> « Licinius, après avoir reçu une partie des troupes ennemies, et les avoir distribuées en des quartiers différents, passa en Bithynie peu de temps après la bataille. Il entra dans Nicomédie, et rendit grâce à Dieu, comme à l'auteur de sa victoire, et le treizième de juin, Constantin et lui étant consuls pour la troisième fois, on publia un édit pour le rétablissement de l'Église » (*ACD*, XLVII)

Rétablir l'Eglise et l'investir de ses pouvoirs politiques représentent les actions politiques pour fonder une société juste.

En général, sa vision politique est fondamentalement théologique : célébrer la victoire de la foi. Le triomphe de Dieu sera la fin des guerres entre hommes, fondant la paix :

> « Le Seigneur a purgé la terre de ces noms superbes. Célébrons donc le triomphe de Dieu avec joie ; jour et nuit adressons-lui nos prières et nos louanges, afin qu'il affermisse pour toujours la paix qu'il nous a donnée après une guerre de dix années. Vous, principalement, Donat, qui avez mérité sa bienveillance par vos tourments, priez-le de répandre sa miséricorde sur ses serviteurs, de garantir son peuple des embûches et des insultes des démons, et de rendre son Église à jamais paisible et florissante. » (*ACD*, LII)

Donat n'est-il pas alors l'incarnation de cet amour politique de tout ce qui est africanité ?

En définitive, non seulement Lactance emprunte un ton triomphaliste à l'instar des auteurs chrétiens après la fin des persécutions, il possède également l'art d'être un grand polémiste, préparant la voie aux auteurs chrétiens. Il a l'exacte connaissance de *l'Ecriture* sainte, il mène des méditations sur la vérité spirituelle, la versant dans un manuel précis à suivre. Il parle du Verbe qu'il faut associer à la Divinité. Enfin, Lactance est à lire comme un Africain qui a délibérément quitté l'Afrique : ce continent n'a pas de place dans son univers…

---

en deviennent plus courageux. Le jour du combat est fixé au premier jour du mois de mai ; ce jour terminait la huitième année du règne de Maximin. Il prévint ce terme d'une journée ; et dès le matin il mit ses troupes en bataille pour célébrer avec plus de pompe la fête du jour qui avait été le premier de son empire, car il regardait la victoire comme toute certaine. Licinius, averti du mouvement de son ennemi, fait prendre les armes à ses gens et les mène au combat. » (*ACD*, XLVI)

LE COMPLEXE DE SAINT AUGUSTIN[1]

> « Oserait-on avoir l'imprudence de me reprendre, parce que je reprends moi-même mes erreurs ? Si l'on me dit que je n'aurais pas dû écrire ce qui était de nature à me déplaire plus tard, on aura raison, et je suis de cet avis ; ce qu'on reproche justement à mes œuvres, je le leur reproche moi-même. Et je n'aurais rien à corriger si j'avais dit ce qu'il fallait dire. »
> (*Les Rétractions*, préface)

Ici, nous ne prétendons point analyser les manifestations dogmatiques (ou idéologiques) de l'œuvre de saint Augustin (354-430), le fondateur de la philosophie chrétienne. Nous tenterons plutôt d'y étudier l'autoréférentiel et l'autobiographique, de discuter les moments où il y a écriture d'un soi primaire. Nous allons nous arrêter aux situations où l'auteur s'autodésigne, et essayerons de réfléchir à la manière dans laquelle il traite l'être collectif. Y a-t-il ainsi un passage où il se définit nettement comme « amazigh né de parents nord-africains » ? Il est dit tantôt comme Chrétien, tantôt comme Africain romanisé, mais rarement ce qu'il est en réalité. Certes, il s'agit d'un exercice difficile car la confidence sur sa vie privée, se réduit, d'une part à mettre en relief l'importance de la foi, et de l'autre à critiquer sa « première » vie de numide païen. C'est pourquoi ce travail serait une sorte d'approximation d'un écrivain insaisissable, contemporain de la christianisation de l'Afrique du Nord.

Il y sera aussi question d'une étude, à la fois ambitieuse et complexe, qui ose rechercher dans les *Confessions*[2], les *Lettres*[3] et quelques autres textes théologiques, les premiers traits « identitaires », tout au long de ses premières trente-deux années d'intellectuel nomade avant de se fixer-sédentariser définitivement dans le catholicisme. Nul doute que l'amazighité, bien qu'elle passe subrepticement dans l'œuvre, joue un rôle important dans le développement de la pensée augustinienne, et en conséquence du monde chrétien occidental.

Nous entendons ici, avant tout, soulever la complexité et la confusion de la question d'un moi collectif dans la mesure où Saint Augustin apporte des jugements de valeur sur soi, sur les siens et sur les penseurs

---

[1] Publié dans *Tawiza* n°105-112 janvier-août 2006.

[2] St Augustin, *Confessions*, trad. Arnaud d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993, dossier, p.551. Les references sont tirées de cette publication.

[3] *Lettres de saint Augustin*, in www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/ augustin
Toutes les références aux œuvres de saint Augustin sont tirées de ce site.

nord-africains. Ce passé numide mis en premier contact avec l'univers chrétien, peut nous révéler l'état de dispersion identitaire dans lequel vivent les Imazighen partagés entre l'indépendance et la dépendance à d'autres espaces et systèmes[1].

Par ailleurs, dans ses écrits le philosophe hésite trop à se présenter en tant qu'autochtone à part entière : le « Je » pensant se trouve alors distant physiquement et spirituellement du « Je » vivant. Une question s'impose d'emblée : Peut-il alors prétendre écrire son autobiographie s'il renie « intellectuellement » ses racines, sa culture et sa langue ? Et sa civilisation ? En fait, étudier saint Augustin peut expliquer relativement le statu quo de dispersion « identitaire » dans lequel se trouve toujours l'Afrique du Nord : elle est tantôt orientale, tantôt occidentale, mais elle n'est jamais située dans l'ici même.

Tout en laissant parler saint Augustin, nous allons, enfin, approcher davantage le côté implicite de son discours : il nous serait plus important pour reconstruire la pensée « locale » de l'époque à travers ses propos complexes. À cet effet, nous lui céderons longuement la parole, souvent par souci d'objectivité vis-à-vis d'un penseur tout à fait à part. Bref, cette étude s'articule essentiellement autour de la question de « l'amazighité de saint Augustin » qui le définit comme « étranger à soi-même », autrement dit comme un soubassement des espaces de son complexe d'être ce qu'il est, de ce que nous appelons « le complexe identitaire de saint Augustin ».

I.- *VIE D'UN AMAZIGH*

Tout d'abord, il est important de signaler que non seulement les critiques n'ont pas étudié cette œuvre comme le fruit d'une pensée prolifique – plusieurs essais en plus de cent treize traités et de cinq cents sermons –, mais qu'ils ont toujours passé sous silence cette part de l'être « propre » et cette appartenance à une communauté. Saint Augustin apparaît plus obnubilé par la découverte et la connaissance de l'âme que par la narration de sa vie. En plus de le cacher et de l'altérer, le philosophe tourne en dérision l'élément ethnique de son appartenance. Etre ce qu'on est représente un grand fardeau pour soi : il essayera de n'en parler que rarement, et de manière à se discréditer et à critiquer sa « première nature » de citoyen barbare.

Néanmoins, *Confessions* (397-401) est considéré comme une œuvre autobiographique, à lire comme une des plus complètes et premières autobiographies. Par ailleurs, si « confessio » veut dire louange à Dieu accompagnée d'aveu sans intermédiaire des péchés et de l'expression d'une foi inaltérable en Dieu, il y a aussi les aveux des péchés (par

---

[1] Voir H. Banhakeia, « Du complexe au mythe : Déconstruction de l'image politique d'Uqba ibn Nafiaa » in *Tawiza* n° *94*, février 2005.

aliénation) de son appartenance culturelle. Il voit sa vie divisée entre deux époques distinctes : sa déperdition propre en tant que Nord-Africain errant, et son « salut éternel » quand il embrasse le christianisme. Tout ce qu'il vit, exprime ou célèbre lors de sa jeunesse lui inspire de l'horreur : ce sont des actes de « péché », et tout ce qui vient après son expiation (conversion), c'est du rachat. Ses écrits ne sont alors rien que du rachat d'un être naguère pécheur. De par le ton et le style, la honte de soi est grande au moment de confesser, de composer ses textes théologiques.

Rappelons que saint Augustin est vu comme le fondateur de l'autobiographie spirituelle. Il est préoccupé par : « le fardeau du siècle (qui l') accablait agréablement » (*Confessions*, livre VIII, V, p.270) De quel fardeau s'agit-il au fait en cette fin du IVe siècle ? Est-ce le tracas de voir la Numidie couler sous l'emprise des Romains ? Ou bien le souci de voir l'Eglise menacée par les schismes donatistes (africains) et ensuite par les invasions barbares (vandales) ? Ou tout simplement le statu quo de l'Afrique du Nord tiraillée entre invasions et guerres d'un côté, et de l'autre un peuple démuni, sans reconnaissance de soi et vivant sous la dépendance continue des autres ?

1.- *D'ORIGINE SANS DOUTE NORD-AFRICAINE*

Selon les historiens, saint Augustin vit à une époque délicate dans l'histoire de l'Afrique du Nord. Il est contemporain de la décadence de Rome irréversiblement entamée. Le centre du monde, Rome, ne peut contenir l'invasion de la périphérie. Une jeune génération, issue de différentes zones de l'Empire, enrichit la scène intellectuelle de Rome:

> « [...] habia llegado a tal extremo que solo de la perferie, o sea de Africa, podían surgir figuras portentosas como San Agustin, Tertuliano, Lactancio y San Cipriano, que habían de inyectar sangre nueva a un mundo que se diluía ante el empuje incontenible de otros pueblos jóvenes. »[1]

La périphérie numide frappe fort : son poids est, à tous les niveaux, considérable. Qui de nos jours s'intéresse à ces Africains illuminés qui ébranlent les institutions romaines de l'époque ? Ils forment le propre à une pensée à reformuler dans son autonomie. Est-ce là une raison suffisante pour en avoir honte ?

Les biographes sont unanimes : saint Augustin est d'origine nord-africaine, de père romanisé et de mère numide. Son nom complet est Aurélius Augustinus. Le prénom « Aurelius » dérive de « aurus » qui veut dire « or », et en langue amazighe on dit aussi « ureɣ ». Saint Augustin est né et éduqué à Thagaste (aujourd'hui Souq Ahras, Algérie)

[1] A. C. Galvada, *Pensamientos de San Agustin*, Barcelona: Editorial Sintes, 1957, p.5-6

le 13 novembre 354 dans « une famille sans doute de race berbère ». (p.551) Il a d'autres frères : « como Navigirio, y una hermana, Perpétua, que llego a ser la superiora de un convento de agustinas. »[1] Cette famille numide se convertit tard au catholicisme, cela est bien explicité dans les *Confessions*.

Saint Augustin découvrira la culture romaine à l'école, il fréquente l'école de litterator de Thagaste (*I,* p.9), et l'école secondaire de Madaure (actuellement Mdaourouch, à 30 km de Thagaste) (*I,* p.13) où la statue du grand Apulée surplombe le forum. On dit aussi qu'il ne connaîtra d'autre langue que le latin, et qu'il aime Rome par-dessus tout[2] ! Comment peut-il alors, à sa conversion, parler aux couches sociales pour propager la foi ? Il a une enfance joyeuse. Il apparaît aussi dans les *Confessions* désinvolte et mondain. Il a ainsi « tout fait » ; ses aventures sont nombreuses (vues par la suite comme des péchés).

Il raconte précisément un incident douloureux qu'il regrette tant :

> « Il y avait un poirier près de la vigne de mon père, dont les poires n'étaient ni fort belles à la vue, ni fort délicieuses au goût. Nous nous en allâmes, une troupe de méchants enfants après avoir joué ensemble jusqu'à minuit, comme ce désordre n'est que trop commun : nous nous en allâmes, dis-je, secouer cet arbre pour emporter tout ce qu'il y avait de fruit. Et nous nous en revînmes tout chargés de poires, non pour les manger, mais seulement pour les prendre, quand on les eût dû jeter aux pourceaux (quoique nous en mangeâmes quelque peu) nous contentant du plaisir que nous trouvions à faire ce qui nous était défendu. » (II, IV, p.74)

A minuit, les enfants saccagent le verger pas pour en manger les fruits, mais pour le plaisir de piller. Cet acte abominable est rapporté comme un chapitre d'une jeunesse dévergondée, et à l'auteur converti de lancer une leçon de morale.

2.- *DE PÈRE PAÏEN ET DE MÈRE CONVERTIE*

D'après les *Confessions*, son père porte le prénom romain de Patricius, il est un païen. Il est pour quelques historiens un fonctionnaire romain de l'Empire, et occupe de plus hautes charges dans les institutions, et pour d'autres biographes, il est un propriétaire foncier – un décurion. Saint Augustin, encore adolescent, perd son père en 370. Il entretient avec lui un rapport particulier :

---

[1] Antonio C. Galvada, op. cit., p. 6.

[2] François Gabarrou, op. cit., « Chez Augustin notamment, la vue de Carthage où le prestige romain apparaissait dans tout son éclat, développa un certain sentiment de fierté à se savoir citoyen de Rome ; et même quand il quitta cette ville pour venir à Rome comme maître de rhétorique, il comprit que la nouvelle Carthage, malgré toute sa splendeur, ne pouvait se comparer à une ville plus millénaire qu'une longue série d'empereurs n'avaient cessé d'embellir. » (p. 10-11)

> « […] mon père se baignant un jour avec moi, et s'apercevant que je devenais tout homme, comme s'il eût espéré de me voir marié bientôt et de se voir des petits-enfants, il le vint dire à ma mère avec grande joie. Joie funeste et malheureuse, dans laquelle les enfants du monde s'attachant aux choses basses par le dérèglement de leur volonté corrompue » (II, III, p.70)

Enchanté de voir enfin son fils devenir un « homme », Patricius le voit déjà marié, à seize ans. De tels sentiments de joie ne sont que de la corruption aux yeux du « confesseur », pour ne pas dire l'auteur ni le narrateur. Le père, naturellement, découvre que son fils a les « capacités pour procréer ». Cette position est dictée (voire expliquée) par la vision d'un païen « catéchumène » (II, III, p.71) Le père n'est pas encore baptisé, non confirmé dans sa foi chrétienne quand il adopte de telles positions matérialistes, mais qui sont le résultat de traditions millénaires. Par contre, la mère est de foi chrétienne, elle est la future sainte Monique. C'est pourquoi, devant un tel changement physiologique de son fils elle aura « une crainte vraiment chrétienne » (II, III, p.71) La mère pressent un risque, c'est un fait prémonitoire : saint Augustin sombre toutefois dans la luxure.

3.- *JEUNE STUDIEUX*

A dix-sept ans, saint Augustin part à Carthage comme étudiant, doté d'une bonne formation en rhétorique. Il apprécie les cours : « Je tenais déjà le premier rang dans les écoles de Rhétorique » (III, III, p.93) Il fait figure de bon étudiant.

> « Ces études que l'on nomme les occupations des honnêtes gens me conduisaient d'elles-mêmes au Barreau, vers lequel je commençais déjà à jeter les yeux dans l'ambition d'y exceller » (III, III, p.93)

Il suit l'exemple d'Apulée et de Lactance qui excellent dans la rhétorique et l'éloquence.

Saint Augustin est également attiré par la philosophie après la lecture de *Hortensius* de Cicéron. (III, IV) Il en profite pour confirmer son éloquence persuasive. Il lit aussi Sénèque dont il apprend l'art de philosopher. Ses lectures lui permettent de maîtriser le latin :

> « Mon esprit recevait déjà toutes les semences qui devaient produire un jour ces fruits malheureux ; craignant beaucoup plus de faire une faute contre la Grammaire, que je n'avais soin après l'avoir faite de ne concevoir point de jalousie contre ceux qui n'en faisaient pas. » (I, XIX, p.61)

« Fruits malheureux » sont-ils alors pour le confesseur l'art de parler, celui d'argumenter et celui de bien écrire ?

4.- *LIBERTIN ET MANICHÉISTE*

Durant cette existence d'intellectuel libertin, à Carthage, saint Augustin tombe amoureux d'une femme numide avec qui il aura un fils, Adéodat. La liberté est sa monnaie courante : il vivra des expériences où la morale et les valeurs n'ont pas de place. Le confesseur n'explicite pas cette étape de sa vie : par pudeur chrétienne ?

En réfléchissant à l'idée du Mal, saint Augustin embrasse la doctrine persane, le manichéisme,[1] qui lui apporte des réponses instantanées. Le Mal n'est pas l'œuvre de Dieu, il n'est pas non plus l'œuvre de l'homme. Il est plutôt le « Principe qui livre la guerre à Dieu ». Certes, le Bien vainc à la fin le Mal. Saint Augustin est manichéiste pendant plus de neuf années : « durant lesquelles je suis demeuré dans cet abîme de fange et de boue et dans les ténèbres de l'erreur, tâchant souvent de me relever et retombant toujours encore plus bas. » (III, XI, p.112) Il voit le monde facilement explicable par la dialectique continue entre le bien et le mal, entre Dieu et la matière, entre la lumière et l'obscurité. L'univers est continûment partagé entre ces deux forces. Saint Augustin rencontre l'évêque manichéen Fauste qui va vite le décevoir, et il ressent les premiers doutes (livre V, chapitres I-VII) Le manichéisme dépérit plus vite en Afrique du Nord en raison de l'importance du christianisme naissant.

Il appert de signaler que le cadre énonciatif des *Confessions* est double (peut-être dans un sens manichéen). Fortement épistolaire, le texte s'adresse à un « Je » éternel et omniprésent qui se présente sous d'autres pronoms (comme le « Vous ») qui aura raison de « je » hésitant et imbu du Mal. Si les sept livres sacrés de Mani (216-277) discernent le visible et l'invisible, les *Confessions* tendent également à opérer la même découverte, mais en lui intégrant un système de jugements qui puissent libérer la vision du confesseur de toutes les significations obscures.

5.- *NÉO-PLATONICIEN ET RHÉTEUR*

Ce jeune Numide, qui souffre du sentiment d'infériorité, qui se cache derrière les principes religieux, et derrière une langue étrangère, étudie à fond les rapports complexes entre la théologie et la philosophie grecque à travers les concepts suivants : la liberté, la trinité, la prière, les rapports entre foi et raison, *les Ecritures*, l'histoire, la destinée de l'humanité, l'absolu… Autrement dit, toutes les questions qui l'emmènent vers le christianisme.

Au début, saint Augustin s'intéresse au néoplatonisme, notamment aux textes de Plotin (205-270) et de son disciple Porphyre (234-307),

[1] « […] une secte d'hommes superbes et insensés, qui étaient très charnels et très grands parleurs […] leur langue en proférait seulement le son, sans que leur cœur fût rempli des vérités qu'ils signifient. » (III, VI, p. 96-97)

philosophes tous les deux néoplatoniciens. Ils lui apprennent les joies de la contemplation. Il exploite alors leurs thèses pour apprendre à aimer Dieu, à trouver le bonheur dans son service. Voilà ce à quoi se réduit le néoplatonisme pour saint Augustin : la foi se présente aux niveaux de la physique, de la logique et de l'éthique.

Après avoir été professeur de rhétorique à Thagaste entre 374 et 376, et à Carthage entre 376-383 (IV, VII), il part à Rome (V, VIII) pour exercer la même profession en 383. Il est nommé professeur de rhétorique à Milan en 384 (V, XIII). L'exercice de la rhétorique et de l'éloquence aide saint Augustin à fonder une « foi solide ». L'art de bien parler est en soi une médiation qui le verse inexorablement dans l'apologie. Il s'initie à la rhétorique du latin, mais à un degré moindre à celle du grec. Son amour de la rhétorique et de la grammaire va changer de forme quand il se convertit[1].

Christianisme, rhétorique et néoplatonisme sont le creuset de sa pensée à venir. Grâce à son érudition, il s'exerce à faire des commentaires sur le texte sacré :

> « Augustine had already piled up a vast commentary on *Genesis*, the *"De Genesi ad litteram"*, and had ransacked the *Scriptures* in the opening books of his *De Trinitate*. He could write from his own experience »[2].

De la Trinité, écrit entre 399 et 422, montre un auteur qui adore la rhétorique. Saint Augustin la fait employer dans les commentaires et les analyses. Il y démontre également que l'allégorie est nécessaire au commencement de tout discours du fait que la méthode allégorique peut tout expliquer, le physique et le métaphysique.

6.- *CONVERSION ET ABANDON DE LA RHETORIQUE*

Symmaque, païen cultivé et libéral d'origine romaine, envoie le jeune Africain à Milan pour y donner des classes de rhétorique. Il est reçu par l'évêque saint Ambroise. De cette rencontre naît évidemment la foi chez saint Augustin (livre VIII). Cette conversion se réalise concrètement grâce à la lecture des *Epîtres* de saint Paul qui narre un récit de conversion. Saint Augustin se sent, à son tour, troublé, il va pleurer sous un figuier. À ce moment, par miracle, il entend la voix d'un enfant qui

---

[1] André Pézard, *Dante sous la pluie de feu*, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Etudes de la philosophie médiévale », n° XL, 1950.

« Les grammairiens Augustin les appelle avec mépris *litteriones*, des cuistres, des barbouilleurs de lettres ; il les appelle encore *penulati magistri*, magisters encapuchonnés. Il ne se borne pas à quelques brocards, il justifie abondamment le mépris où il tient les charlatans de la littérature ». (p. 154)

[2] cité dans Peter Brown, *Augustine of Hippo, a biography*, University of California Press, California, 2000, p. 260.

provient de la maison voisine qui lui crie : « Prends, lis » (*Tolle, lege*). Il ouvre par hasard le livre et lit un passage des *Epîtres* sur une situation similaire à la sienne : un homme recherche désespérément la foi. Pour saint Augustin, c'est un signe divin : la voix de l'enfant est, sans doute, celle d'un ange. Il y a là, déjà, un signe divin pour le béatifier…

En outre, il y aura les enseignements directs de l'évêque de Milan, qui le guideront vers la foi. D'ailleurs, l'évêque a une grande réputation d'homme dur : il est redouté par les hérétiques. Il exerce une grande influence sur l'empereur Gratien qui proscrit l'hérésie arienne. Il porte d'autres défis à l'empereur Théodose. Saint Augustin ne fera que suivre son exemple, et parfois même essayer de le surpasser dans son intégrisme « religieux ». À ce propos, une question s'impose utile de poser : Que fait saint Augustin de l'œuvre de saint Cyprien (200-258), unificateur de l'Eglise dans *De l'unité de l'Eglise* ? Pourquoi saint Augustin ne reconnaît-il pas en lui un inspirateur ?

Mais, c'est bien en 385 au moment où sa mère le rejoint à Milan que sa foi se déclenche : « Ma mère, dont la piété généreuse ne trouvait rien de difficile, m'ayant suivi par mer et par terre était arrivée à Milan. » (VI, I, p.181) Cette foi, immiscée plus à l'amour maternel qu'à celui de Marie, tient plus de la passion que de la conviction raisonnée et / ou rationnelle. Vu l'influence maternelle, saint Augustin s'écarte finalement de la voie païenne. Avec sa conversion, et notamment son baptême, un second saint Augustin va connaître le jour. Tout ce qui en est antérieur est à haïr, à rejeter et à rectifier. L'amazighité, son identité et les siens inclus.

En se décidant à fuir le propre (le tribal et le local) et à se consacrer au service divin, saint Augustin cesse de professer l'enseignement de la rhétorique qui lui donne non seulement des crises de conscience, mais surtout une « douleur de poitrine » (IX, V, p. 306) La rhétorique et l'éloquence sont une « vérité des paroles ». Cette souffrance psychosomatique peut, d'une manière ou d'une autre, expliquer la conversion du jeune homme. Il se décide ainsi à informer ses étudiants de chercher « un autre Professeur en Rhétorique qui leur vendît des paroles » (IX, V, p. 306) Cette position « rigoureuse » sera le prélude d'autres positions dures qu'il prendra à sa conversion : il abandonne ses biens en faveur des pauvres. La cause de Jésus le hante dorénavant. Loin du monde matériel, il quête la vérité. Vérité et rhétorique ne peuvent cohabiter dans un même discours. Il l'explique à un polythéiste : « je me retiens de peur d'avoir l'air de donner plus à la rhétorique qu'à la vérité. » (Lettre XVII)

Comment l'abandon de la rhétorique signifie-t-il l'appropriation d'une foi ? Comment les moyens d'expression peuvent-ils nuire à l'Idée de Dieu ? Saint Augustin exècre l'éloquence, l'art de toucher et de persuader par le discours.

> « Enfin le jour arriva auquel je quittai entièrement et par effet la profession d'enseigner la Rhétorique, comme je l'avais déjà quittée en esprit, et que vous dégageâtes ma langue comme vous aviez déjà dégagé mon cœur. » (IX, IV, p.300)

Dans ses lettres, ses sermons et ses écrits, il en usera pour gagner la cause face à des mécréants et à des hérétiques. La maîtrise de la parole ne fait pas perdre la juste voie à l'homme.

Prenons l'exemple de l'énumération et la répétition qui embellissent le discours laudatif de la chrétienté :

> « [...] je trouvai que dans ces livres la gloire de votre incorruptible majesté vous était ravie pour la donner à des idoles et à des statues formées sur l'image et la ressemblance de l'homme, qui est corruptible, des oiseaux, des bêtes, et des serpents. J'y trouvai cette viande d'Egypte, laquelle fit perdre autrefois le droit d'aînesse à Esaü, c'est-à-dire, au peuple juif le premier né d'entre tous les peuples, qui ne respirant que son retour en Egypte, adorait une bête au lieu de vous adorer, et abaissait son âme qui était formée à votre image devant l'image d'un veau qui mange de l'herbe. » (VII, IX, p. 237)

Ce passage est si bien construit qu'il met en relief la majesté divine, et à saint Augustin de multiplier et de renforcer le discours de la foi par des tournures stylistiques appropriées.

II.- *NORD-AFRICAIN D'OBEDIENCE CHRÉTIENNE (386-430)*

Comme cela est fort connu, l'Afrique est non seulement le carrefour des religions monothéistes (ou célestes), depuis le Judaïsme jusqu'à l'Islam, mais aussi de leurs schismes et dissidences. Avec l'arrivée du christianisme officiel, la structure tribale a été violemment ébranlée. Païens et juifs sont à baptiser et à placer dans la nouvelle religion. En fait, c'est depuis l'empereur Constantin que « le catholicisme est devenu la religion officielle de l'Empire. Or, l'Empire, c'est, pour le Numide non assimilé, la servitude. »[1] Converti, saint Augustin sera non seulement un polémiste invétéré et un grand censeur, mais aussi un penseur qui entrevoit sa vie antérieure depuis la crise du jardin de Milan. Cet esprit, dira-t-il, est un don de Dieu : « Vous vous servîtes, mon Dieu, d'une rencontre merveilleuse pour vaincre cette opiniâtreté avec laquelle je combattais les raisons du sage vieillard Vindicien et de Nébride ? » (VII, VI, p.228) Qui est ce Vindicien ? Saint Augustin dira qu'il est de Carthage, en croyant que c'est « un homme de grand esprit, très savant et très célèbre en la Médecine » (IV, III, p.119) Dans les *Confessions*, les mécréants et les hérétiques se convertissent par un coup de « baguette

[1] P. Villemain, *Confessions de Numida, l'Innommée de St Augustin*, Paris, Editions de Paris, 1957, p. 229.

magique » au contact de saint Augustin, comme s'il était un émissaire de Dieu. Il va, afin de découvrir les autres, écrire lettres et sermons pour les siens. Ses écrits sont composés dans une langue simple afin de s'adresser à ses confères qui sont peu initiés au latin, eux qui ne connaissent que les langues du peuple numide : l'amazigh, le latin vulgaire et le punique… *La Catéchèse pour débutants* (404) et *Commentaire littéral de la Genèse* (401-414) en sont une bonne illustration.

Dans l'introduction de *De quatre-vingt-trois questions diverses*, il dira de son art d'écrire :

> « Il y a parmi nos œuvres un écrit très étendu qui cependant n'est compté que comme un seul livre et qui est intitulé : De quatre-vingt-trois questions diverses. Ces matières avaient été disséminées sur un grand nombre de petits feuillets. Car, dans les premiers temps de ma conversion, après mon arrivée en Afrique, comme mes frères m'interrogeaient sur divers points quand ils me voyaient quelques loisirs, je dictais des réponses sans observer aucun ordre. Devenu évêque, je fis recueillir ces réponses, je les réunis en un volume et j'y mis des numéros pour la commodité du lecteur. » (*De quatre-vingt-trois questions diverses*)

A la suite de cette conversion, saint Augustin déclare le combat à ses anciens coreligionnaires (manichéens, donatistes et néoplatoniciens). Il tient une position hostile au christianisme qui 's'acclimate' aux coutumes locales.

> « Hilaire, ancien tribun, catholique laïc, irrité je ne sais pourquoi contre les ministres de Dieu, comme il arrive souvent, se déchaînait hautement partout où il le pouvait, contre la coutume qui commençait à s'établir à Carthage de réciter à l'autel, soit avant l'oblation, soit pendant la distribution des offrandes au peuple, des hymnes tirées des psaumes ; il prétendait que cette coutume était illicite. » (*Contre Hilaire*, chapitre XI)

Ses polémiques commencent avec le mot « contre » envers la tradition numide déjà entamée par Tertullien dans *Contre les nations* (197) et *Contre Marcion* (210). Il saura, encore, demander de l'aide aux gens de Rome pour répandre les paroles de Jésus dans une Afrique qui se recherche plutôt dans le donatisme.

Dans la « lettre XXXI » de l'an 396, il écrit à deux évêques romains (Paulin et Thérasie) :

> « […] je vous demande et demande encore de daigner venir en Afrique, qui souffre plus de la soif d'hommes tels que vous que de la sécheresse.
>
> Dieu sait que, si nous souhaitons vous voir apparaître dans ces contrées, ce n'est pas seulement pour nous ni pour ceux qui ont appris de nous ou de la renommée la grandeur de vos résolutions chrétiennes ; mais c'est pour les autres qui n'en ont pas entendu parler

ou bien ne croient pas ce qu'on leur en a dit, et qui cependant s'attacheraient avec foi et amour aux saintes merveilles dont ils ne pourraient plus douter. »

Le ton de la lettre montre que la christianisation de l'Afrique bat en retraite, et Saint Augustin de penser à la présence des Romains pour contrecarrer cette « indépendance » – qui veut tout simplement dire décentralisation du catholicisme.

1.- *CONTRE LES PAÏENS*

Le polythéisme nord-africain admet l'existence de plusieurs forces de création, souvent par éclectisme. Les Imazighen, tout en croyant à leurs propres dieux, empruntent à d'autres systèmes et croyances (tout en pensant qu'ils sont conciliables) pour mieux se protéger dans ce carrefour de continents et d'invasions. Menacée par les hérétiques, l'Eglise romaine en Afrique se méfie beaucoup des païens.

Hostiles au paganisme, les empereurs Flavius Gratien (au règne de 375 à 383) et Flavius Théodose (au règne de 379 à 395) imposent la religion catholique à tout l'Empire romain. Le culte polythéiste est sanctionné, par la peine capitale. La répression distingue les Africains catholiques des païens. Les Eglises, les « hospitia » et les « xenodochia » abritent uniquement les citoyens christianisés, et aux païens persécutés d'affronter la marginalisation, l'errance et la misère – explication juste de la naissance du donatisme.

A l'instar des Chrétiens de la fin de l'Empire romain, saint Augustin serait, à notre point de vue, contre les thèses de Tertullien qui tendent à harmoniser le christianisme et la culture locale. Le paganisme, à cette époque, était répandu en dehors des murailles des villes « étrangères ». Le philosophe de Thagaste refuse catégoriquement l'héritage des aïeux. Peut-être serait-il fermement antagoniste à l'univers profane (représentant l'héritage paternel) sous l'influence d'une mère dévote ? Son père était un « paganus » convaincu », et toute manifestation du paganisme lui rappelle ce rapport conflictuel. Si le jeune saint Augustin était du côté paternel, l'adulte embrasse la voie maternelle. Il voit dans le christianisme, la foi de sa mère Sainte Monique, l'unique salut, et il tient en effet une position hostile à tout ce qui dénote la négation de la chrétienté. Ainsi se trouve totalement rejeté le patrimoine ancestral.

Contre le paganisme, à l'instar de Lactance qui compose *Institutions divines*, saint Augustin rédige la *Cité de Dieu*, dans l'esprit d'institutionnaliser la foi, de la fixer et de la protéger contre toute atteinte (souillure) du paganisme « malléable ». Voilà la définition longuement réfléchie qu'il nous livre à propos des païens : « les adorateurs de la multitude des faux dieux que nous nommons en langage ordinaire les Païens ». (*La Cité de Dieu*, livre 22, chapitre XLIII) Dans sa dernière

« lettre CCXXXI » adressée à Darius, écrite en 429, saint Augustin écrit contre le paganisme et rêve de finir avec les vénérations polythéistes. La conversion de saint Augustin se mesure, de ce fait, par sa lutte propre contre les païens qui adorent librement une infinité de dieux. Le monothéisme est réducteur, source de confusion métaphysique pour les indigènes. Les païens doivent s'unir dans la confession d'un seul Dieu, sera le mot d'ordre qui règne des siècles et des siècles en Afrique du Nord.

Contre les païens, saint Augustin répond à des lettres envoyées d'Afrique. Nous lisons dans *Exposition de six questions contre les païens* : « on m'envoya de Carthage six questions que me proposait un ami que je désirais voir devenir chrétien ; il me demandait de les résoudre contre les païens ». À cette gentilité et à ceux qui viennent d'être christianisés, saint Augustin résout des problèmes de foi, éclaire les esprits païens 'en crise' pour les *sauver* de l'idolâtrie. Pour l'émetteur, le paganisme peut être aussi perçu comme une damnation divine. Dans la seconde question, saint Augustin affirme :

> « Le salut donné par cette religion, la seule vraie, et la seule qui promette véritablement le véritable salut, n'a jamais manqué à personne, qui en fût digne ; celui à qui il a manqué, c'est qu'il n'en était pas digne. » (*Exposition de six questions contre les païens*)

Indigne de la grâce divine, le paganus (paysan) polythéiste est prédestiné à vivre dans l'ignorance et le péché. La grâce et la foi sont des conditions nécessaires pour le païen africain, connue pour sa vraie moralité. Saint Augustin verra les idolâtres comme dénudés même de lois naturelles vu leur barbarie, et il va même leur dénier tout ce qui est charité. Il s'agit au fait d'une position austère envers les siens. L'assentiment aux dogmes, c'est cela le chemin vers la grâce pour Saint Augustin (voir aussi *De la Grâce et du libre arbitraire* (425) ; *De la correction à la Grâce* (426)).

Enfin, la persécution par l'Eglise des hérétiques a une recrudescence inouïe au Maghreb, nettement plus sauvage dans les autres parties de la Méditerranée. À saint Augustin d'applaudir l'œuvre de la Rome christianisée.

2.- *CONTRE LES MANICHEENS*

En général, le manichéisme allie christianisme, bouddhisme et parsisme. Le bien et le mal sont deux principes fondamentaux, aussi égaux qu'antagonistes. Cette secte s'étend vite dans les terres numides qui voient dans le christianisme non pas une foi, mais un moyen d'exploitation sauvage et de colonisation « totale ». C'est également en Afrique du Nord que la persécution des manichéistes est fortement entamée par l'empereur Dioclétien (dont le règne va de 284 à 305), qui rédige l'édit du 31 mars 302, envoyé au proconsul de Carthage : les

chefs manichéistes seront brûlés vifs, mais aussi les chrétiens décapités. Cette persécution des manichéistes devient encore plus violente sous Théodore le Chrétien (en 382). Saint Augustin embrassera cette « hérésie » de 372 jusqu'en 382. La peur d'être décapité ou brûlé vif n'est-elle pas la plus probable explication du renoncement à un tel parti ?

Pour dénoncer les Manichéens, saint Augustin écrit *Contre Fauste le manichéen* (398-404) et *La Vraie Religion* et *Commentaire anti-manichéen de la Genèse* (389) sous forme de réfutation des enseignements de Félice et de Fauste. Dans les *Confessions*, il profite pour présenter son repentir en filant la métaphore de la figue :

> « Mais comme je ne savais point alors ces vérités, je me moquais de ces grands Prophètes et de ces hommes divins qui vous ont servi avec tant de pureté. Et que faisais-je, mon Dieu, en me moquant d'eux, sinon de me rendre digne d'être moqué de vous, m'étant laissé jusqu'à m'imaginer que lorsqu'on cueille une figue, elle pleure avec des larmes de lait aussi bien que le figuier qui l'a produite : et que néanmoins si l'un de ceux que les Manichéens appellent Saints et Elus eût mangé cette même figue, non après l'avoir cueillie lui-même, ce qui selon leurs maximes l'eût rendu coupable, mais l'ayant trouvée cueillie par le crime d'un autre, il poussait dehors en ouvrant la bouche, ou en soupirant dans la prière, de petits Anges, ou plutôt de petites parties de Dieu même, du Dieu souverain et véritable, qui fussent toujours demeurées unies et comme liées à ce fruit, si elles n'en eussent été détachées par les dents de cet Elu et par la chaleur de son estomac. Et mon aveuglement était crû jusqu'à tel point, que je me figurais qu'il valait mieux avoir compassion des fruits de la terre, que des hommes mêmes pour lesquels ils ont été créés. Car si quelqu'un qui n'eût été Manichéen m'en eût demandé, j'eusse cru que ce fruit que je lui aurais donné, aurait été comme condamné à un supplice capital. » (III, X, p.109-110)

Son passé de manichéiste se trouve totalement dépassée par l'émergence forte de la foi en Jésus.

Un autre passage témoigne de l'époque, et du dialogue existant entre chrétiens et manichéens :

> « J'ai discuté, deux jours durant, dans l'église, en présence du peuple, contre un certain Félix, manichéen. Il était venu à Hippone, pour y répandre son erreur ; car il était un docteur de la secte, quoique fort ignorant dans les lettres, mais beaucoup plus habile et rusé que Fortunat. […] Toutefois, nous n'avons en aucune nécessité, ayant à traiter avec un tel contradicteur, de discuter plus soigneusement la question de la grâce par laquelle deviennent vraiment libres les hommes » (*Contre Félix, manichéen* – deux livres, Chapitre VIII)

Aux IVe et Ve siècles règne le dit débat entre sectes et tendances religieuses en Afrique du nord. Le manichéiste est vu comme un

« contradicteur » qui maîtrise à peine l'art de débattre. Devant un grand rhéteur comme saint Augustin, Félix n'a pas de chance de le convaincre. En outre, le prêtre catholique ne fait pas référence à sa question de prédilection qu'est la « grâce », cette faveur de Dieu pour affranchir l'homme.

Les critiques augustiniennes au mouvement hérétique sont nombreuses. Dans une lettre écrite en 404, il fustige un prêtre manichéen numide :

> « Vous cherchez en vain des détours ; on vous reconnaît au loin. Mes frères m'ont rapporté leurs entretiens avec vous. C'est bien si vous ne craignez pas la mort ; mais vous devez craindre cette mort que vous vous faites à vous-même en blasphémant de la sorte sur Dieu. Que vous considériez cette mort visible, connue de tous les hommes, comme la séparation de l'âme et du corps, ce n'est pas chose difficile à comprendre ; ce qui l'est, c'est ce que vous y ajoutez du vôtre en disant qu'elle est la séparation du bien et du mal. Mais si l'âme est un bien et le corps un mal, Celui qui les a unis l'un à l'autre n'est pas bon ; or, vous dites que le Dieu bon les a unis ; donc ou il est mauvais, ou il craignait le mal. Et vous vous vantez de ne pas craindre l'homme, quand vous vous forgez un dieu qui, par peur des ténèbres, a mêlé le bien et le mal ! Ne soyez pas fier, comme vous le dites, que nous fassions de vous quelque chose de grand, en arrêtant vos poisons au passage, et en empêchant que la pestilence ne se répande au milieu des hommes » (Lettre LXXIX)

Les idées manichéistes à propos de la mort, l'âme, le corps, Dieu, etc., sont du poison pour le peuple numide, un autre opium, plus efficient. Saint Augustin se propose alors de redéfinir les concepts et de les offrir à son peuple.

3.- *CONTRE LES DONATISTES*

Pourquoi saint Augustin ne s'attaque-t-il pas aux donatistes dans les *Confessions*[1] ? Est-ce tout simplement parce qu'il s'agit d'un parti fondamentalement autochtone ? Comment perçoit-il un parti qui unit le local (l'amazighité) à l'étranger (chrétienté) ? Or, ailleurs, il se prononce contre le donatisme : *De la doctrine chrétienne* et *Sur la Trinité*. En l'an 399, il écrit également plusieurs lettres aux évêques du parti de Donat pour débattre la question du donatisme, en prétendant les ramener vers la juste voie divine[2]. La fameuse « lettre XLIX » adressée à l'évêque

---

[1] Le donatisme « considérait comme déchus les prêtres et les évêques qui venaient de faillir pendant la persécution de Dioclétien, et soutenait que la validité des sacrements dépendait de la sainteté de ceux qui les dispensent. » (*Confessions*, p.352-353)

[2] M. Leiner, *op.cit.*, « Dans son combat contre le donatisme, Augustin partage l'idée selon laquelle la sainteté de l'Eglise dépend des sacrements. Mais, dit-il, il faut distinguer les sacrements de leurs effets. Les sacrements ne peuvent produire des effets de salut que

donatiste Honoré, montre relativement le rapport fraternel qui l'unit à ces dissidents :

> « […] nous vous demandons de ne pas craindre de nous répondre comment il a pu ce fait que le Christ ait perdu son héritage répandu sur la terre entière, et qu'il ait été tout à coup réduit aux seuls Africains, et encore pas à tous, car l'Eglise catholique est aussi en Afrique, parce que Dieu a voulu qu'elle s'étendit dans tout le monde entier, et l'a ainsi prédit. Votre parti, qui porte le nom de Donat, n'est pas dans tous les lieux où ont retenti les écrits, les discours et les actions des apôtres. » (« Lettre XLIX », saint Augustin à l'évêque donatiste Honoré)

Du propre aveu de l'auteur, le donatisme peut être lu comme une revendication locale de l'autonomie spirituelle. « Telle est l'Eglise catholique, on l'appelle en grec Katholike, parce qu'elle est répandue dans tout l'univers. » (Lettre LII », an 399 ou 400, Augustin à son cousin donatiste Séverin, *Lettres* de saint Augustin) Il interpelle alors ses compatriotes à s'allier à ce projet universel. Il accepte l'universalisme (mondialisation monothéiste), à l'encontre des siens qui revendiquent leur identité spécifique. Il est question maintenant de la famille catholique où les fidèles sont des frères. La parenté, de nature temporelle, est à remettre en question :

> « Que servent les saluts qu'on échange et la parenté temporelle, si nous méprisons dans notre parenté l'héritage éternel du Christ et le salut de la vie à venir ? » (« Lettre LII », an 399 ou 400, Augustin à son cousin donatiste Séverin)

La parenté ne sera pas familiale, ni clanique, ni tribale, mais dorénavant construite à partir de la croyance en une seule divinité.

Le donatisme, qui revendique une « Eglise des purs », a beaucoup d'influence dans les territoires africains : ses requêtes émergent d'une indépendance nationale des Numides. Probablement formé dans le donatisme, saint Augustin connaît bien les principes d'une telle « secte ». J.P. Charpentier résume ainsi le rapport qui unit le philosophe africain aux donatistes :

> « Les donatistes trouvèrent dans saint Augustin un adversaire qui ne devait laisser ni un prétexte à leurs erreurs, ni une occasion à leurs violences ; car il se contenta de réfuter les premières, et contre les secondes il implora la clémence et non l'appui du pouvoir impérial. »[1]

---

si celui qui les reçoit est membre de l'Eglise. Même si l'évêque ne vit pas par le Saint-Esprit, l'effet du sacrement peut être transmis grâce à la communauté de l'amour entre les chrétiens et à la tradition de Pierre. Parallèlement à cette argumentation, Augustin approfondit la doctrine de la Parole de Dieu comme moyen de salut. La Parole est elle-même vocatio, appel de Dieu qui crée la foi dans le cœur des croyants. » (p. 351)

[1] J. P. Charpentier, op. cit., p. 272.

Saint Augustin tient alors une position d'unification : l'union de la charité chrétienne.

Cette union se fait aux dépens de la culture indigène. À propos, voici une lettre qui dit beaucoup des rapports déséquilibrés entre les Imazighen et les Romains, à partir de la vision d'un colon romain catholique :

« Lettre XLVI. (Année 398.) (*Un romain d'illustre origine, Publicola, gendre de Mélanie l'Ancienne, adresse à saint Augustin diverses questions qui sont autant de traits de mœurs de cette époque*.)

I.- Dans le pays des Arzuges, [...] les barbares, avec qui on fait un marché pour conduire les voitures ou pour garder les productions de la terre, ont coutume de jurer par leurs démons en présence du dizainier préposé aux limites ou en présence du tribun ; c'est après avoir reçu le témoignage écrit du dizainier que les maîtres ou les fermiers se croient sûrs de la fidélité de ces barbares, et que les voyageurs consentent à les prendre pour guides. Un doute s'est élevé dans mon cœur, et je me demande si le maître qui se sert d'un barbare dont la fidélité lui est garantie par un serment pareil ne se souille pas lui-même, si la souillure n'atteint pas ce qui est confié à un tel gardien ou bien celui qui le prend pour guide. Vous devez savoir que le barbare reçoit de l'or, soit pour garder les productions de la terre, soit pour conduire le voyageur ; le serment de mort qui a pour témoin le dizainier ou le tribun est fait malgré ce payement ; je crains, je le répète, que celui qui se sert du barbare et que les choses confiées au barbare ne soient souillés : malgré l'or qui a été donné et les gages qui ont été reçus, comme je l'ai appris, un serment d'iniquité intervient toujours. Daignez me répondre positivement et non pas avec incertitude. Si votre réponse était douteuse, je tomberais dans des anxiétés d'esprit beaucoup plus grandes qu'auparavant.

II.- J'ai aussi entendu dire que mes fermiers exigent des barbares le même serment pour la garde des productions de la terre. Daignez m'apprendre si ces productions mêmes ne se trouvent pas souillées par les barbares qui ont juré par leurs démons, si le chrétien qui en mange sciemment ou celui qui en reçoit le prix ne contractent pas une souillure.

III.- J'entends dire à l'un que le barbare ne jure pas fidélité au fermier ; j'entends dire à l'autre que le barbare jure au fermier fidélité : si cette seconde assertion est fausse, dois-je, pour l'avoir seulement entendu dire, ne pas user de ces fruits ou ne pas en toucher le prix, [...]

IV.- Dois-je chercher où est la vérité dans ces deux assertions différentes, dois-je les vérifier par témoins et ne pas toucher aux fruits et à l'argent avant de m'être assuré si celui-là a dit vrai qui a dit que rien n'est juré au fermier ?

V.- Si, pour mieux garantir les engagements qui l'intéressent, le barbare qui jure fait jurer de la même manière le fermier chrétien ou le

tribun préposé aux limites, n'y a-t-il de souillé que le chrétien ? Les choses elles-mêmes ne le sont-elles pas ? Si le païen préposé aux limites fait au barbare le serment de mort, souille-t-il ce pour quoi il jure ? Celui que j'aurai envoyé aux Arzuges pourra-t-il recevoir d'un barbare ce serment ? Un chrétien peut-il le recevoir sans se souiller ?

VI.- Peut-il, en le sachant, manger quelque chose provenant d'une aire ou d'un pressoir d'où l'on aura tiré une offrande pour le démon ?

VII.- Peut-il prendre du bois pour son usage dans le bois consacré au démon ?

VIII.- Si quelqu'un achète, au marché, de la viande non immolée aux idoles, mais qu'il n'en soit pas sûr, et que, flottant entre deux pensées contraires, il finisse par en manger dans l'idée que ce n'est pas de la chair immolée, pèche-t-il ?

IX.- Si quelqu'un fait une chose bonne en soi, mais sur laquelle il ait des doutes, et qu'il la fasse la croyant bonne, quoiqu'il l'ait crue mauvaise auparavant, pèche-t-il ?

X.- Si quelqu'un a menti en disant que telle viande a été immolée aux idoles, et qu'il ait avoué son mensonge, et réellement menti, un chrétien peut-il manger de celte viande, en vendre et en recevoir le prix ?

XI.- Si un chrétien en voyage, pressé par la nécessité, étant resté un jour, deux jours, plusieurs jours sans manger, ne pouvant se soutenir plus longtemps, et menacé de la mort, trouve de la nourriture dans un temple d'idoles où il n'y ait personne, et qu'il ne puisse découvrir ailleurs de quoi apaiser sa faim, doit-il manger de ce qu'il trouve dans ce temple, ou bien se laisser mourir ?

XII.- Si un chrétien se voit au moment de périr sous les coups d'un barbare ou d'un Romain, doit-il tuer pour éviter qu'on ne le tue ? Ou bien, sans tuer, faut-il se battre et simplement repousser, parce qu'il est dit de ne pas résister au mal ?

XIII.- Si un chrétien a fermé d'un mur son domaine pour le défendre, est-il coupable d'homicide lorsque, dans une lutte, on tue des ennemis au pied de ce mur ?

XIV.- Est-il permis de boire d'une fontaine ou d'un puits où l'on aura jeté quelque chose qui aura servi à un sacrifice ? Un chrétien peut-il boire de l'eau d'un puits situé dans un temple qui serait abandonné ? Pourrait-il puiser et boire de l'eau d'un puits ou d'une fontaine dans un temple d'idoles si rien n'y avait été jeté ?

XV.- Un chrétien peut-il se baigner dans des bains ou des thermes où l'on a sacrifié aux idoles ? Peut-il se baigner dans des bains où les païens se sont purifiés dans leurs jours de fêtes, soit avec eux, soit quand ils n'y sont plus ?

XVI.- Peut-il descendre dans la même cuve où il sait que des païens sont descendus en venant de leurs fêtes, et qu'ils ont pratiqué quelques-unes de leurs cérémonies sacrilèges ?

XVII.- Supposez un chrétien invité chez quelqu'un, et se trouvant en face d'une viande qu'on lui dit avoir été immolée aux idoles, il n'en mange pas : mais voilà que par aventure cette même viande est portée

ailleurs, et elle est à vendre ; le chrétien l'achète ; ou bien encore on la lui présente dans une maison où il est invité, et il en mange, mais salis la reconnaître : dans ces deux cas, pèche-t-il ?

XVIII.- Un chrétien peut-il acheter et manger des légumes et des fruits d'un jardin ou d'un champ appartenant aux idoles ou à leurs prêtres ?

Pour vous épargner la peine de chercher dans les livres saints ce qui touche au serment et aux idoles, j'ai voulu mettre sous vos yeux ce que j'y ai trouvé avec la grâce de Dieu ; si vous rencontrez dans *les Ecritures* quelque chose de plus clair et de meilleur, daignez me le dire.

[…] Que le Seigneur vous garde ; je vous salue ; priez pour moi. » (*Lettres*)

Les disciples de Donat, pour la plupart des Numides cultivateurs, des circoncellions, sont nombreux au moment de combattre les colons romains qui se montrent arrogants envers les autochtones[1].

Toutefois, l'insurrection s'explique par le fait que l'Eglise officielle (Rome), et à un second plan vient celle de Carthage, nomme directement les évêques de l'Afrique, et les donatistes vont s'y opposer, notamment au moment de désigner Caecilius comme évêque – réputé pour des agissements négatifs contre les indigènes[2]. Les donatistes se revendiquent fidèles à l'Eglise africaine. Intégristes qu'ils sont, ils rebaptisent les chrétiens pour les accepter dans le donatisme[3]. Leur action politique va dans le sens d'interpeller l'Etat romain (colonisateur) à ne pas s'immiscer dans les affaires de l'Eglise africaine. Quelle serait la position religieuse, pour ne pas dire politique, de saint Augustin ? Très

---

[1] « Vos clercs et vos circoncellions exercent contre nous des persécutions d'un nouveau genre et d'une cruauté inouïe. S'ils rendaient le mal pour le mal, ce serait déjà violer la loi du Christ » (Lettre LXXXVII, année 404)

[2] L'évêque est le représentant supérieur de plusieurs paroisses.

[3] Le philosophe chrétien se montre comme un fin historien du christianisme et comme un étymologiste invétéré en contrastant petrus (Pierre) et petra (pierre).

« Dans cette lettre, il prétendait que si on n'était pas de sa communion on n'était pas baptisé en Jésus-Christ. Mon livre le combat. En un passage j'ai dit de l'apôtre saint Pierre que l'Eglise a été fondée sur lui comme sur la pierre ; c'est le sens que célèbre l'hymne très-répandue du bienheureux Ambroise dans ces vers sur le chant du coq: « A ce chant, la pierre de l'Eglise efface sa faute. » Mais je sais que très-souvent, dans la suite, j'ai expliqué cette parole du Seigneur : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise,» en ce sens que cette pierre est Celui que Pierre a confessé en disant : «Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant ; » de la sorte, Pierre tirant son nom de cette pierre, figurait la personne de l'Eglise, qui est élevée sur elle et qui a reçu les clefs du royaume des cieux. Il ne lui a pas été dit en effet : « Tu es la pierre (*petra*), » mais : « Tu es Pierre (*Petrus*). »

Car la pierre était le Christ ; et Simon, l'ayant confessé comme toute l'Eglise le confesse, a été nommé Pierre. Que le lecteur choisisse de ces deux interprétations celle qui lui semblera la plus probable. » (*Contre la lettre de l'hérétique Donat.* –un livre, chapitre XXI)

au courant de leurs principes et de la situation de l'Afrique, il collaborera avec l'Eglise officielle, et même le système militaire, pour mater les donatistes qui commençaient à former un groupe majoritaire.

> « Pendant que j'étais prêtre ; j'écrivis encore un livre contre une lettre de Donat, qui fut à Carthage le second évêque du parti donatiste après Majorinus. » (*Contre la lettre de l'hérétique Donat* –un livre, chapitre XXI)

En plus de la hiérarchie ecclésiastique des donatistes, nous avons, ici, le témoignage de l'ancienne inimitié ressentie par saint Augustin envers ses confrères.

En fait, ce n'est qu'à partir de l'an 400 qu'il déclare la guerre à ses frères donatistes. À l'arrivée de saint Augustin comme évêque d'Hippone (actuellement Bône « Annaba »), en succédant à Valère en 396, l'Eglise se trouve divisée en Afrique. Devant cette situation « sur le plan religieux », saint Augustin hésite à accepter l'ordination :

> « […] au temps de mon ordination, quelques-uns de mes frères me virent, dans la ville, verser des larmes ; ne sachant pas la cause de ma douleur, ils me consolaient, comme ils pouvaient et dans de bonnes intentions, par des discours qui n'allaient pas à mon mal. » […] Voulez-vous que je dise à Dieu: « Le vieillard Valère, me croyant versé dans toutes ces choses, m'a d'autant moins (540) permis de m'en instruire qu'il m'aimait davantage ? » (« Lettre XXI », année 391, saint Augustin à l'évêque Valère)

Les larmes, signe de piété et de peur, préparent le prêtre chrétien à une lutte continue contre les païens, de plus en plus attirés par le donatisme. Ces résistances, tant mûries dans sa tête, l'incitent à se préparer au ministère.

Se revendiquant seuls héritiers purs de Jésus, les donatistes, selon la vision du penseur catholique, prêtent à tous les scandales. Saint Augustin écrit en 396 dans la « lettre XXXIV » adressée à Eusèbe :

> « Quoi de plus exécrable, je vous prie (pour ne pas parler d'autres choses), que ce qui vient d'arriver ? Un jeune homme est repris par son évêque ; le furieux avait souvent frappé sa mère et avait porté des mains impies sur le sein qui l'a nourri, même dans ces jours où la sévérité des lois épargne les plus scélérats. Il la menace de passer au parti des donatistes, et comme s'il ne lui suffisait pas de la frapper souvent avec une incroyable fureur, il annonce qu'il va la tuer. Le voilà dans le parti de Donat ; en proie à la fureur il est rebaptisé, et pendant qu'il rugit contre sa mère dont il veut répandre le sang, on lui met les vêtements blancs ; on le place au dedans de la balustrade de manière à être vu de tous ; ce fils indigne médite un parricide, et on ose le montrer comme un homme régénéré à la foule qui gémit ! » (Lettre XXXIV)

Comment peut-on rebaptiser un maudit enfant, sans foi ni grâce ? Comment peut-on laver du péché originel quelqu'un qui en commet toujours et consciemment ? Ces lettres, à l'unisson avec ses sermons, répandent des anecdotes qui dénigrent le mouvement donatiste. La « rebaptisation », qui veut surtout dire changer d'identité et de nom pour mieux expier le péché païen, est chose courante chez les catholiques, mais que signifie-t-elle pour les donatistes ? Est-elle précisément une récupération de ce qui a été effacé de l'identitaire africain ?

De même, dans la « lettre LXVI », écrite en 398, saint Augustin dira à Crispinus, l'évêque donatiste de Calame (Ghelma):

> « Quoi de plus ? si c'est de leur propre mouvement que les gens de Mappale ont passé dans votre communion, qu'ils nous entendent tous les deux ; on écrira ce que nous dirons, nous le signerons, on le traduira en langue punique, et les Mappaliens, délivrés de toute contrainte, feront librement leur choix. » (Lettre LXVI)

L'évêque rebaptise les Numides ; cela indigne le représentant officiel de Rome (saint Augustin).

Néanmoins, dans sa querelle contre les donatistes, saint Augustin se définit comme amazigh. Il écrira, dans la « lettre LI » en 399 ou 400, à Crispinus : « Aujourd'hui, Dieu aidant, il n'y a plus d'excuse, si je ne me trompe ; nous sommes tous les deux en Numidie, et les lieux que nous habitons nous rapprochent l'un de l'autre » (Lettre LI) Se veut-il alors donatiste par nature[1] ? Cette précision identitaire se fait par l'espace. Pas par la langue. Non plus par la culture. Ce partage de l'espace est un mobile pour qu'il y ait invitation à une discussion « écrite » autour de la foi chrétienne.

Saint Augustin se range aux côtés des catholiques romains, mais nullement en tant que philosophe de la « tolérance chrétienne ». Il ne condamne point le massacre et la persécution cruelle des paysans hérétiques (Edit impérial de l'an 405). Pour plus d'éclairage, nous disposons de la « lettre LXXXVI », écrite en 405, adressée à Cécilien gouverneur de Numidie, où il lui parle des différentes manifestations sociales d'Hippone derrière lesquelles se trouvent les donatistes. Il lui expose encore sa fidélité « officielle » en un ton laudatif :

> « L'éclat de votre administration et la renommée de vos vertus, la sincérité de votre piété chrétienne et la confiance sincère qui vous porte à vous réjouir des dons divins en Celui qui vous les fait, qui vous en promet et de qui vous en espérez de plus considérables encore ; tous ces motifs m'ont excité à partager avec votre Excellence, dans cette lettre, le poids de mes soucis. Autant nous nous félicitons de ce que

---

[1] Martin Leiner, op. cit., « Augustin fait néanmoins sienne l'argumentation des donatistes selon laquelle la présence de l'Esprit Saint dans le cœur des personnes est requise pour que les sacrements puissent développer leurs effets salutaires. » (p. 352)

> vous avez fait d'admirable en d'autres pays d'Afrique, au profit de l'unité catholique, autant nous nous affligeons que la contrée d'Hippone et les lieux voisins qui confinent à la Numidie, n'aient point encore mérité d'être secourus par la vigueur de votre édit présidial, ô seigneur illustre, bien honorable et vraiment admirable fils dans la charité du Christ ! Chargé à Hippone du fardeau épiscopal, j'ai cru devoir en avertir votre Grandeur, de peur que mon silence ne me fit accuser de négliger mes devoirs. Vous saurez aussi à quels excès d'audace en sont venus les hérétiques dans le pays où je suis, si vous daignez entendre ceux de nos frères et collègues qui pourront en informer votre Eminence, ou si vous voulez bien écouter le prêtre que je vous envoie avec cette lettre ; et, le Seigneur notre Dieu aidant, vous ferez en sorte, sans doute, que l'enflure d'un orgueil sacrilège soit guérie par la crainte plutôt que coupée au vif par la punition. » (Lettre LXXXVI)

Ce passage explicite la collaboration de saint Augustin avec les autorités romaines – tolérantes avec les Chrétiens.

Contre ce génocide, il y aura la résistance des donatistes par l'intermédiaire des circoncellions. En 392, la « lettre XXIII » du prêtre saint Augustin à Maximin, évêque donatiste, qui parle de l'option militaire :

> « Je ne ferai rien, tant que des soldats seront là, pour que nul d'entre vous ne me croie plus désireux. de trouble que de paix ; j'attendrai le départ de la troupe : il faut que tous ceux qui nous entendront comprennent qu'il ne s'agit pas de forcer personne à prendre tel ou tel parti, mais de laisser la vérité se montrer paisiblement à ceux qui la cherchent. On n'aura pas à craindre de notre côté les puissances temporelles ; faites que de votre côté on n'ait pas à redouter les Circoncellions. Occupons-nous de la chose elle-même ; agissons avec raison ; agissons avec les autorités des divines Ecritures ; demandons aussi doucement et aussi paisiblement que possible ; cherchons, frappons à la porte, afin de recevoir et de trouver : on nous ouvrira. Puissent, avec l'aide de Dieu, nos communs efforts et nos prières effacer de notre pays cette honte et cette impiété des régions africaines ! Si vous ne voulez pas croire que j'attende le départ des soldats pour commencer, ne me répondez pas auparavant ; si je venais à lire ma lettre au peuple pendant que des soldats sont encore au milieu de nous, vous n'auriez qu'à la produire pour me convaincre de mauvaise foi. Que la miséricorde du Seigneur m'épargne une pareille infraction des saintes lois, dont il a daigné m'inspirer l'amour en me soumettant à son joug ! » (Lettre XXIII)

La persécution des donatistes est violente dans les villes numides comme Tibursi (se trouvant sur la route de Calame à Madaure), Tigisis (au sud de Constantine), Thagaste, Madaure, Carthage, Calame car fidèles aux

donatistes. Ces cités courent irréversiblement le péril de la persécution, saluée par les catholiques et exécutée par le système impérial en place.

En outre, saint Augustin entend tout rebaptiser et convertir. L'Eglise donatiste est à dissoudre afin que la catholique y prenne sa place :

> « J'ai dit également que Donat, dont je réfutais la lettre, avait demandé à l'Empereur de lui donner pour juges entre Cécilien et lui des évêques d'au delà de la mer ; il est probable que ce n'est pas lui-même qui a été l'auteur de cette demande, mais l'autre Donat, qui appartenait au même schisme que lui. Ce dernier n'était pas évêque des Donatistes de Carthage, mais des Cases-Noires ; et c'est lui cependant qui le premier a consommé le schisme fatal, à Carthage. Ce n'est pas non plus Donat de Carthage qui a établi que les chrétiens fussent rebaptisés » (*Contre la lettre de l'hérétique Donat*, chapitre XXI)

Ce commentaire historique du donatisme est à relire à la lumière de la haine de l'auteur envers la secte de Donat. Malgré les attaques catholiques, les donatistes continuent à être présents en Afrique. En 411, selon les écrits historiques, lors d'un concile entre catholiques et donatistes, étaient présents 270 évêques donatistes et 279 évêques catholiques. Ils ont presque le même nombre de fidèles et paroissiens.

Enfin, à l'instar du donatisme, le kharijisme va, quelques siècles plus tard, à son tour, séduire les Imazighen par son égalitarisme, et cela formera une dissension contre le pouvoir central (colonial). Les mêmes persécutions se déclarent sur le sol numide. Les Imazighen souffrent alors de la main mise de l'Etat califal de Damas, comme cela l'a été avec la Rome universellement catholique.

4.- *CONTRE LES PELAGIENS*

Un autre combat, après 418, non pas de moindre importance pour saint Augustin, s'annonce contre les Pélagiens, surtout contre leur maître Julien d'Eclane – cf. *Ouvrage inachevé contre Julien* (428-430). Seulement il s'agit d'un combat intellectuel qui n'a rien à voir avec la réalité nord-africaine. Les lettres, les sermons et les écrits vont témoigner d'un débat intellectuel où l'Afrique n'a pas de place.

En fait, le pélagianisme ne connaît pas de succès en Numidie, ne trouvant pas d'assise sociale ni de raison politique. Contre les pélagiens, le philosophe chrétien compose le traité intitulé la « Prédestination des saints ».

> « Le moine Pélage, établi à Rome vers 400, développait l'idée que la transgression d'Adam n'avait affecté que lui, que tout homme naît innocent et n'a aucun besoin d'une grâce divine pour s'établir durablement dans le bien. Attaquée violemment par Saint Augustin, cette hérésie fut condamnée au concile œcuménique d'Ephèse (431) » (*Confessions*, p. 553)

Le différend est précisément la grâce divine : pour les Pélagiens le rôle de la grâce divine est moins important par rapport à la volonté humaine. Cela va faire de saint Augustin leur redoutable ennemi.

Ses *Controverses* écrits à propos des Pélagiens s'étendent de 412 jusqu'à 430.

5.- *CONTRE LES NEOPLATONICIENS*

Le livre le plus important pour comprendre la pensée de saint Augustin, dans son opposition au néoplatonisme, demeure *Rétractions* où l'auteur explique en détail ses textes, pose des interrogations presque insolubles et apporte des rectifications et des enrichissements. Il y discute fondamentalement la théologie naturelle. Il tente de résoudre le problème métaphysique suivant : le culte des dieux servir peut-il à acquérir la vie éternelle ? Au chapitre XIV du livre huitième « théologie naturelle », saint Augustin évoque longuement des thèses platoniciennes. Il insistera sur la classification des êtres de la nature chez les Platoniciens. Les espèces d'animaux dotés d'âmes raisonnables sont classées en trois groupes :

– les dieux se placent en haut, dans le ciel ;
– les démons sont au milieu, dans l'air ;
– les hommes se situent en bas, sur terre.

En outre, ces idéalistes classent les quatre éléments de la nature entre le plus mobile (feu) et le moins mobile (terre), et au milieu il y a l'air et l'eau. Tout comme chez les autres platoniciens (Plotin, Jamblique et Porphyre), Apulée définira l'homme comme un animal terrestre, avec la nuance qu'il est meilleur que les êtres aquatiques et volatiles. Car il a la 'valeur surajoutée' de l'âme. Les démons et les dieux ont un corps immortel d'une part, et de l'autre les hommes et les démons ont une âme sujette aux passions. Ce qui amène les platoniciens à s'interroger : Faut-il s'étonner du plaisir ressenti par les démons au moment de lire les fictions des poètes et de déguster les obscénités du théâtre ? Cette interrogation est débattue dans *Du dieu de Socrate (De Deo Socratis)* d'Apulée, mais de manière différente : comment peut-on bannir les poètes de l'Etat ? Est-il pour enseigner à l'homme à fuir les impuretés du corps ? Tout en discutant les thèses platoniciennes, saint Augustin se réfère à la pensée d'Apulée qui croit à la nécessité d'adorer plusieurs divinités. Il lui reproche d'avoir instauré le culte des démons et de les considérer comme des intercesseurs et des messagers entre les dieux et les hommes[1]. Apulée avance que les passions des démons sont analogues à celles des humains : ils aiment les offrandes et les honneurs, et ils s'irritent face aux injures. Ce que réfute saint Augustin chez son

---

[1] *Rétractions*, « théologie naturelle », livre VIII.

compatriote, c'est l'exercice et l'apologie de la magie dans *Les Métamorphoses ou l'Ane d'or*. Pourtant, maîtrisant mal le grec, saint Augustin consulte souvent les écrits d'Apulée pour lire Platon. Les critiques de saint Augustin envers les néoplatoniciens se présentent de manière claire : comment s'attacher au culte des démons quand le christianisme délivre l'homme des vices ? A cause des actions maléfiques l'homme ressemble aux démons. Ainsi, il faut rejeter ce culte et ne point considérer les diables comme des messagers entre les hommes et les dieux.

III.- *PRINCIPAL CHRÉTIEN DE L'AFRIQUE*

Sa foi se construit progressivement, à partir de l'influence de sa mère, ensuite après la lecture des *Epîtres* de saint Paul (*VII, XXI*), la lecture du « livres des platoniciens » (*VII, IX-X*) en mai-juin 386, et enfin la rencontre d'Ambroise, l'évêque de Milan. Cette dernière rencontre le pousse à devenir catéchumène et approfondir sa pensée « catholique ». À la fin de juillet, nous avons sa conversion finale au catholicisme qui a lieu après une crise dans le jardin de Milan (*VIII, XII*).

Lors de la nuit pascale de 387, saint Augustin est baptisé en même temps que son ancien étudiant et ami Alipe, et son fils Adéodat. Mais cela signifie aussi pour lui se séparer de son épouse "païenne", de sa semblable (partenaire) concitoyenne :

> " [...] tiene que separarse de su concubina que le ha dado un hijo, Adeodato, a quien quiere muchísimo. Su madre le propone el casamiento con una doncella de todas prendas, pero Agustin duda. Por fin, se separa de su concubina y se queda con su hijo, pero sin llegar a casarse."[1]

Son baptême signifie autant le divorce avec le propre que la désunion de sa petite famille. Néanmoins, son « ardor sexual tira de él con fuerza, y al cabo de dos años vuelve a unirse con otra mujer. »[2] Cela veut dire : chercher la foi chrétienne, c'est uniquement se séparer de soi, de sa chair, de ses sentiments et de son amour d'être nord-africain.

Narrant les différentes aventures physiques et métaphysiques, les treize livres des *Confessions* insistent sur l'« ordre du cœur ». Le commentateur de l'édition française écrit :

> « L'œuvre se développe de façon musicale, par variations sur un thème central, par des reprises, par la gravitation obstinée autour d'un point. C'est ce que Pascal, avec sa clairvoyance habituelle, a appelé l'ordre du cœur » (*Confessions*, p.9)

---

[1] Antonio C. Galvada, op. cit., p. 7-8.
[2] Ibid.

Certes, le style du récit va de la prière à la méditation, et de la méditation à la prière, tout en suivant l'ordre de la foi qui se fortifie. Cette autobiographie serait alors un texte clos fait de divers tons : la clairvoyance du narrateur, les contradictions de l'auteur et l'acculturation de l'écrivain vont de pair avec sa quête d'une origine suprême. Il se dit un chrétien pur, avec une foi pure, et tout cela grâce à la prédestination.

Cette réception de la foi catholique est tellement réfléchie que tout ce que saint Augustin écrit va dans l'esprit de poser la foi dans un rapport aux mœurs païennes, et la conversion (tout comme le baptême) est salut. C'est pourquoi, il se juge soi-même, se permet une autocritique de l'étape antérieure à la conversion. Cela est manifeste dans les *Confessions*.

Dans la « lettre CCXXXI » l'auteur porte un jugement sur le récit d'une vie à refaire, autrement dit à récrire :

> « Regardez-moi là-dedans, de peur que vous ne me jugiez meilleur que je ne suis ; là c'est moi et non pas d'autres que vous écouterez sur mon compte ; considérez-moi dans la vérité de ces récits, et voyez ce que j'ai été lorsque j'ai marché avec mes seules forces ; si vous y trouvez quelque chose qui vous plaise en moi, faites-en remonter la gloire à Celui que je veux qu'on loue, et non pas à moi-même. Car c'est lui qui nous a faits, et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes ; nous n'étions parvenus qu'à nous perdre, mais celui qui nous a faits nous a refaits. » (Lettre CCXXXI)

Il quête la gratitude de l'autre, précisément de l'officiel, de l'universel et du vrai – qualités catholiques de Rome. Cette reconnaissance se mesure en fait par le degré de la foi.

Chez saint Augustin, croire et comprendre ce qu'on croit se font grâce à l'emploi de la logique. La méditation sur Dieu est à comprendre comme un acte intérieur (produit par le maître intérieur) qu'on peut rapprocher du cogito cartésien :

> « Lorsque (les pensées) se produisent au-dehors par l'entremise du corps, parole et vision sont choses différentes ; mais au-dedans, lorsque nous pensons, parole et vision ne font qu'un. De même, la vue et l'ouïe, en tant que sens corporels sont deux sens distincts, mais dans l'âme, voir et entendre sont choses identiques. Voilà pourquoi, tandis que le langage prononcé au-dehors ne se voit pas, mais s'entend, lorsqu'il s'agit des paroles intérieures, autrement dit des pensées » (*De Trinitate*, XV, X, 18)

Ces pensées qui sont un recueillement ou bien des paroles intérieures, sont-elles de quelle nature langagière ? Sont-elles la voix de quelle culture ? A ce propos, saint Augustin compose les quatre livres *De Doctrina Christiana* (397-426) pour expliciter ces pensées intérieures et uniques aux païens africains, ses ouailles de prédilection.

Eduqué et cultivé dans la tradition des « autres », il se sent obligé de faire découvrir aux siens l'univers catholique romain :

> « For it dealt, explicitly, with the ties that had bound educated Christians to the culture of their age. It did this with such intellectual sharpness that it cut forever, in Augustine's mind at least, the Gordian knot that had bound him to his past education. It is no small thing to be able to transcend one's own education, especially an education that enjoyed as exclusive a prestige as the classical education of the Later Roman Empire. »[1]

D'origine africaine, saint Augustin aura peu de succès auprès des aristocrates de Cassiciacum[2]. Ce sentiment d'infériorité le marque pour toujours. L'appartenance ethnique explique cela : il désire être comme ces nobles latins. Ne serions-nous pas là devant la raison principale de son désistement à l'enseignement de la rhétorique ? Comment découvre-t-il alors la foi en tant qu'étranger si ce n'est par son attachement au catholicisme (universel ou cosmopolite) ? Son recueillement est une prise de conscience des vanités romaines. En fait, ses textes d'initiation au catholicisme ont du succès auprès des siens. L'auteur partage avec eux le même imaginaire, se détachant de la réalité propre. Les compatriotes peuvent facilement intégrer la religion de Rome si l'Eglise change de politique à leur égard :

> « L'Eglise paulinienne hérite donc du cosmopolitisme propre à l'hellénisme tardif qui offrait déjà des conditions matérielles et juridiques plus propices qu'auparavant aux étrangers et à leurs croyances. »[3]

Comment gérer linguistiquement ce cosmopolitisme ? En Afrique, les païens posent la question de la langue de communication avec la divinité.

Saint Augustin apporte une réflexion « religieuse » sur le problème d'expression :

> « Mais enfin le jour arriva, auquel je me vis moi-même tout à nu et à découvert, et auquel ma conscience me fit ces reproches : « Où es-tu ma langue ? Toi qui disais que tu ne voulais pas te décharger du fardeau de la vanité, pour suivre une vérité qui ne t'était point connue ? » (VIII, VII, p.277)

---

[1] M. Tilley, *Donatist Martyrs Stories : the Church in conflict in Roman North Africa*, Liverpool University Press, 1996, p. 261-262.

[2] Cassiciacum, une petite ville située à trente kilomètres de Milan, sera son refuge avec les siens (Monique, amis et fils) avant de recevoir le baptême.

[3] Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 1988, p. 117.

La vérité se révèle autrement, dans d'autres mots et expressions, dans l'altérité. Sa pensée est alors le « fardeau de la vanité », et les enseignements à en « tirer » mènent irréversiblement vers la vérité.

Pris par le désespoir d'être et de 'signifier' ce qu'il est, saint Augustin s'interrogera à propos de la manière de célébrer sa foi :

> « Mon Dieu, d'où vient que les hommes se réjouissent davantage de la conversion d'une âme qui semblait désespérée, ou qui était dans un extrême péril, que si l'on avait toujours espéré son salut, ou qu'elle n'eût pas été dans un si grand danger de se perdre ? » (VIII, III, p.264)

Son optimisme est dans la bonté de Dieu, mais sa vision varie au pessimisme quand l'homme s'approche plus des créatures que du Créateur, et ainsi il lui est impossible de réaliser le salut par soi-même. Le philosophe numide démontre que l'homme ne cherche jamais autre chose que son bonheur.

Ensuite, il insistera sur son esprit qui réussit à métamorphoser le corps :

> « Mon esprit commande à soi-même, et il trouve en soi-même une forte résistance. Mon esprit commande à ma main de se mouvoir, et elle obéit avec tant de facilité et de promptitude, qu'à peine peut-on distinguer le commandement d'avec l'exécution. L'esprit est néanmoins un esprit, et la main un corps. L'esprit commande à l'esprit de vouloir une chose. Celui qui commande n'est point différent de celui qui obéit, et néanmoins on ne lui obéit pas. D'où vient ce prodige si étrange ? Il commande, dis-je, de vouloir une chose ; il le commande à lui-même ; et il ne le commanderait pas s'il ne le voulait pas : et cependant ce qu'il commande ne se fait pas. » (VIII, IX, p.281)

Le raisonnement va donc du spirituel au physique : la grâce est là pour assurer ce mouvement.

Comment expliquer ce déracinement conscient ? Par la foi ? Par la nouvelle foi ?

> « L'arrachement du corps au cœur, de l'abattement à l'enthousiasme, est une véritable transsubstantialisation, qu'Augustin appelle précisément un pèlerinage. L'étranger résorbé en pèlerin ne résout certes pas ses problèmes sociaux et juridiques. Mais il trouve, dans la « civitas peregrina » du Christianisme, à la fois un élan psychique et une communauté d'entraide qui semblent être l'unique issue à son déracinement, sans rejet ni assimilation nationale, l'élément religieux préservant l'origine ethnique tout en la dominant par l'ouverture d'une expérience psychique et sociale autre »[1].

D'après l'atmosphère de l'époque où la christianisation bat fort, l'Amazigh a peur de passer pour étranger sur sa propre terre. Ainsi,

---

[1] Julia Kristeva, op. cit., p. 123.

l'aliénation devient salut mais aussi perte. Cette initiative paradoxale est récurrente tout au long de l'histoire. Est-ce là également un pèlerinage dans l'amour maternel qui se confond avec la passion christique ? A la mort de sa mère (IX, 11), il devient prolifique dans l'écriture des traités de christianisme, une forme continue de sublimation.

Cette expérience catholique va, en fait, précipiter ses décisions dans la vie. En 388, saint Augustin fait don de ses biens à l'Eglise. Il trouve la retraite dans une maison champêtre pour le recueillement. Il y mène une vie monastique en compagnie de son fils et de ses confrères (dont Alipe et Nébride). En 389, la disparition de son fils Adéodat confirme encore sa foi catholique. Il est ordonné prêtre à Hippone (Annaba) en 391, ensuite second du vieil évêque Valère, le suppléant dans les offices. À la mort de Valère, en 396, il occupera le siège épiscopal d'Hippone en tant qu'évêque. Tout de suite, il commence la composition des *Confessions* de 397 à 400.

L'Occident, par l'intermédiaire de l'institution papale, va béatifier saint Augustin. Et c'est justement lui qui dira de la béatification : « car celui qui règne aux cieux, soutenait l'esprit et la langue à ses martyrs et à travers eux, était vainqueur sur la terre ». (*Sermons*, 329, 1-2) Pour le béatifier, les formules sont les mêmes : comme avec le père Charles de Foucauld en 2005, l'Eglise dira qu'il est « rayonnement de la lumière divine », qu'il est toujours « à genoux devant Dieu », qu'il « vit par Dieu et pour Dieu ». Cette consécration papale s'explique aussi comme l'intégration de l'élément indigène dans le système romanique qui incorpore d'autres saints.

L'institution religieuse célèbre la grandeur de l'esprit augustinien ; le XVIe siècle en est un exemple :

> « En France, le XVIe siècle a été un siècle d'or pour le rayonnement de l'œuvre augustinienne : en théologie (de Bérule à Fénelon), en philosophie avec certains aspects de Descartes et surtout avec Malebranche), en littérature (Pascal, La Rochefoucauld), dans le domaine de la mystique… Mais le fer de lance de ce renouveau augustinien a été Port-Royal. » (*Confessions*, p.13)

Ses textes, munis d'un esprit critique, vont inspirer philosophes et écrivains. Saint Augustin célèbre alors la disparition de l'homme dans la quête de l'essence divine et la réappropriation de l'être par la disparition de l'ego (primaire). Il analyse profondément la volonté de l'homme dans plusieurs essais. Suivant Tertullien qui a une influence durable dans l'Occident chrétien, saint Augustin aura droit à plus de place et d'influence dans les écrits théologiques. D'ailleurs, les places, les rues, les villages, les monuments érigés en son honneur ne se comptent plus. Des cités, de mairies et de villes dans le monde occidental portent son nom.

IV.- *SAINT AUGUSTIN ET L'AFRIQUE DES IVe–Ve SIECLES*

Que signifie l'histoire pour saint Augustin ? Elle est la coexistence ici-bas de la Cité de Dieu et de celle des hommes. À la lumière des faits historiques, une autre approche s'impose pour expliquer son zèle. Vu les événements douloureux de l'époque romaine, il défend avec ferveur le christianisme. D'éducation romaine, il est témoin des crises de l'Empire romain : ses *Confessions* citent Julien (361-363), Valentinien II (375-392) et Théodose (379-395). C'est bien la force spirituelle qui lui fait voir clairement la voie divine :

> « [...] l'Empereur Julien ayant fait un Edit, par lequel il défendait aux Chrétiens d'enseigner les lettres humaines, et particulièrement la Rhétorique, il se soumit à cette loi, aimant mieux abandonner la profession à votre parole éternelle, qui rend les langues des enfants éloquentes, il me sembla que s'étant montré si généreux en cette rencontre, il n'aurait pas d'autre part été moins heureux d'avoir trouvé une occasion si favorable de ne travailler plus désormais que pour vous seul. » (VIII, V, p.268-269)

Que dira-t-il alors des insurrections indigènes ? En 372, il y a la célèbre révolte de Firmus, fils du prince maure Nubel, qui tue son frère Zammac favori du comte romain. Il y a aussi l'empereur Maximien qui réprime Carthage insoumise. Pourquoi saint Augustin ne parle-t-il pas de ces révoltes contre les Romains colonisateurs ? Sa vision historique se réduit à rechercher la présence de la cité éternelle (Rome) sur la terre des éternelles hérésies (Tamazgha).

C'est bien dans *La Cité de Dieu*, écrit entre 413 et 427 que saint Augustin écrit l'histoire de la fin de l'Afrique romaine. Le livre est précisément composé lors de la destruction de Rome par les Goths[1]. L'Eglise, cité impérissable, peut sauver l'Afrique des invasions barbares. Carthage tombe en l'an 410 aux mains des Vandales, alliés des tribus insurgées.

> « Los vándalos, llamados por el conde Bonifacio entran en Africa y ponen sitio a Hipona, en donde él tiene la silla episcopal. San Agustin permanece en su sitio hasta su muerte, ocurrida el día 28 de agosto del año 430, en la ciudad sitiada. Los barbaros asaltan Hipona y la destruyen. Empieza la Edad Media, pero el pensamiento de San Agustín sobrevive en el transcurso de los siglos. »[2]

---

[1] « Rome ayant été prise et saccagée par les Goths, sous la conduite de leur roi Alaric, les païens rejetèrent ce malheur sur la religion chrétienne et en prirent occasion de blasphémer le vrai Dieu. Me sentant plein de zèle de sa maison, je résolus de les combattre par cet ouvrage. » (*Cité de Dieu*)

[2] Antonio C. Galvada, op. cit., p. 9.

Les Vandales, de foi arienne, ont, à leur tour, un impact socioculturel sur les Imazighen. Certes, c'est une influence moins importante : l'amazighité est réceptive de toute foi, et malléable devant toutes les idées nouvelles.

Dans la « lettre XXII », écrite en 390, il décrit à Aurèle, évêque de Carthage, la situation morale des Numides :

« [...] des souillures et des maladies dont elle [l'Afrique] souffre dans beaucoup de ses membres et qui n'en font gémir qu'un petit nombre. [...] Les débauches et les ivrogneries deviennent ainsi comme permises, au point d'avoir lieu en l'honneur même des bienheureux martyrs, non-seulement aux fêtes solennelles (ce qui est déjà déplorable pour quiconque ne regarde pas ces choses avec les yeux de la chair), mais encore chaque jour. [...] Si l'Afrique tentait la première à mettre partout un terme à ces honteux usages, elle serait digne qu'on l'imitât. Et lorsque, dans la plus grande partie de l'Italie et dans presque toutes les autres Eglises d'outre-mer, ces dérèglements, ou n'ont jamais existé, ou ont disparu, soit qu'ils fussent nouveaux, soit qu'ils fussent anciens, par les soins attentifs de saints évêques vraiment préoccupés des intérêts de la vie future, douterons-nous, après de tels exemples, qu'il nous soit possible d'effacer cette grande souillure de nos mœurs ? [...] Ces choses-là, je pense, ne se suppriment ni rudement, ni durement, ni impérieusement ; mais par des instructions plus que par des prescriptions, par des avis plus que par des menaces. C'est ainsi qu'on doit agir avec la multitude : il faut réserver la sévérité pour des fautes commises par un petit nombre. Lorsque les menaces sont nécessaires, employons-les avec douceur ; que ce soit en montrant dans l'Ecriture les châtiments de la vie future, afin qu'on ne craigne pas en nous notre puissance, mais qu'on craigne Dieu dans notre discours. Nous commencerons à toucher par là les personnes spirituelles ou voisines de l'état spirituel, et leurs exhortations douces mais pressantes entraîneront le reste de la multitude.

Et comme aux yeux du peuple charnel et grossier, ces ivrogneries et ces somptueux et honteux festins dans les cimetières, non-seulement honorent les martyrs, mais encore soulagent les morts, il me paraît qu'il serait plus facile d'en détourner les Chrétiens, si on leur en faisait voir la défense dans l'Ecriture ; si, de plus, les offrandes, vraiment utiles et salutaires, que l'on dépose sur les tombeaux pour le soulagement des morts n'étaient point somptueuses et qu'elles fussent données sans orgueil et de bonne grâce à tous ceux qui les demandent. Pourquoi les vendre ? si quelqu'un, dans une pensée religieuse, veut offrir de l'argent, il y a des pauvres pour le recevoir. C'est ainsi que le peuple n'aura pas l'air d'abandonner les morts qui lui sont chers, ce qui ne serait pas une petite douleur de cœur, et l'Eglise ne verra plus rien qui ne soit pieux et honnête. » (Lettre XXII, an 390)

La gentilité est, de ce fait, un peuple charnel et grossier : ses débauches et ses excès sont continues lors des fêtes païennes. Son approche de l'histoire de l'Afrique s'avère une approximation subjective, déterminée par les dogmes catholiques, de la morale humaine, en général. Tout ce qui se rattache à l'être africain est à bannir, et il ne peut avoir une place dans l'histoire de l'humanité…

Saint Augustin est mort à Hippone alors que la ville était assiégée par les Vandales.

V.- *ESPACES IDENTITAIRES DE SAINT AUGUSTIN*

Peut-on s'engager dans une confession sans se référer à l'identitaire collectif ? Ce sera excessif de considérer les *Confessions* comme un texte purement autobiographique alors que l'auteur revisite rarement la culture des siens. De même, il sera incongru de dire que ses écrits ne fourmillent pas de réminiscences de sa langue et culture autochtones. Dans cette autobiographie impossible, l'accent n'est pas assez mis sur les dates de sa vie afin d'expliquer tant d'histoires et de fixer son parcours de converti. Ce pèlerinage va du paganisme à la foi. Ce récit est plein de trous et de lacunes ; le lecteur aura de la peine à les remplir en vue de retracer cette vie, en tant que tranche d'un espace ethnique. La connaissance de soi, chez lui, est cette réflexion à découvrir la présence intime de Dieu en l'homme. La peur de l'autre (à emplir de diverses entités) peut expliquer cette rétrospection défaillante. Dans les *Confessions*, il est plutôt question d'une quête personnelle de la piété aussi nette dans ses *Lettres* – l'épistolaire est source d'authenticité, révélant la pensée intime de l'auteur.

1.- *ESPACE DE LA LANGUE SACRÉE*

Pour saint Augustin, l'« écriture » veut dire la voie vers la foi, et c'est par l'étymologie latine que cela s'explique. *Les Ecritures* sont le creuset d'une telle entreprise. Par contre, sa culture première (amazighe) qui n'a pas une tradition solidement ancrée dans l'écrit (l'institutionnel), ne peut pas l'amener à croire en Dieu.

> « Ils sont tous mes frères et vos serviteurs : mais vous avez voulu qu'ils fussent vos enfants et mes maîtres ; et vous m'avez obligé de leur rendre toute sorte de services si je veux vivre avec vous de votre esprit et de vous-même. Et votre Fils qui est votre Verbe ne s'est pas contenté de me servir de maître par ses paroles, il a voulu encore me servir de guide par son exemple. » (X, IV, p.337)

Il choisit le verbe latin qui est, à son point de vue de missionnaire, source de la foi : Dieu déploie ainsi ses paroles aux hommes. Le christianisme, c'est du Verbe avant tout. Que serait-il alors de la valeur de la langue autochtone aux yeux du jeune converti ? Cela doit expliquer

partiellement pourquoi il a écrit : « ma plume et ma langue sont-elles capables d'exprimer par mes paroles des choses si grandes et si relevées ? » (XI, XI, p.418-419) Il se confessera : « ma langue demeure muette » (X, II, p.333). Cette « langue muette » (X, VI, p. 340) est-elle appropriée pour l'auteur face au monde ? Par ailleurs, saint Augustin souffre bien du latin, on lui reproche un latin médiocre. D'autres y verront un style dégénéré à cause de son appartenance ethnique :

> « Car je ne lisais pas ce livre pour polir mon style, ce qui était le fruit que ma mère avait pour but en m'entretenant dans les études mais pour nourrir mon esprit : et y considérant plus le sens que les termes, et l'excellence du sujet qu'il traite que la noblesse des paroles ». (III, IV, p.94)

Les signes de la langue « étrangère » lui demandent des efforts supplémentaires dans une voie difficile où l'auteur est appelé à la surpasser.

> « Mais les vrais sages, qui seuls doivent être appelés heureux, ont voulu que les biens de la fortune ne fussent ni redoutés ni désirés (*cupi*).
>
> Doit-on dire *cupi* ou *cupiri* ? et cela arrive bien ; car je veux que vous me fassiez connaître cette désinence ; je deviens plus incertain dès que je rapproche des verbes semblables. *Cupio, fugio, sapio, jacio, capio*, ont les mêmes terminaisons : mais doit-on, dire à l'infinitif *fugiri* ou *fugi, sapiri* ou *sapi* ? je l'ignore. Je pourrais remarquer que l'on écrit *jaci* et *capi*, si je ne craignais que l'on me prît et jetât (*caperet, jaceret*) à plaisir comme un jouet, en me faisant sentir qu'autre chose est d'être jeté et pris (*captum, jactum*), et autre chose, d'avoir fui, d'être désiré et goûté (*fugitum, cupitum, sapitum*). Et encore, dans ces trois derniers mots, j'ignore également si la pénultième est longue et sourde, ou bien grave et brève. » (« Lettre III » d'Augustin à Nébride, année 387, *Lettres*)

Ses connaissances du latin ne sont pas solides, et il demande alors conseil à ses confrères. Cela n'est-il pas la conséquence de son éducation en dehors de la latinité ?

Quelle langue maîtrise-t-il alors ? Quelle est sa langue maternelle ? En dévoile-t-il quelque chose dans les *Confessions* ? Saint Augustin se réfère au néo-punique. Qu'est-ce que le néo-punique ? Est-il semblable à la langue amazighe ?

> « Saint Augustin nous apprend que, pour certaines paroisses de son diocèse d'Hippone –aujourd'hui Bône- il avait besoin de prêtres parlant néo-punique. Ainsi, dans un pays qui n'avait pas été compris dans l'ancien territoire carthaginois, la langue néo-punique s'était maintenue six siècles et demi après la chute de la ville comme langue

courante et presque exclusive car des bilingues n'auraient pas eu besoin de prêtres capables de prêcher en néo-punique. »[1]

Quelles formes le néo-punique nord-africain a-t-il ? S'agit-il tout simplement de la langue écrite (et parlée) des Numides ? Ce préfixe « néo » ne serait-il pas l'indice d'un mélange avec les langues des indigènes ?

Imbu d'idées chrétiennes, et conscient du mal qu'est la diversité linguistique (tour de Babel), saint Augustin nourrira une aversion pour toutes les langues excepté le Latin – langue courante de *la Bible*. La langue païenne, c'est-à-dire celle des indigènes, est chargée d'impureté et de vices. Il désunit les hommes et crée entre eux dissension et ruptures.

« [...] la langue des hommes nous est tous les jours ce que la fournaise est à l'or ; et vous nous commandez d'être en cela comme en tout le reste dans la modération et la retenue. » (X, XXXVII, p.392)

Cette position envers la langue déterminera amplement sa posture envers sa communauté en général.

Devenu chrétien, il prisera davantage le latin, langue d'apprentissage de la foi catholique :

« Ainsi, j'appris le latin, sas y être porté par aucune crainte de la peine, en étant pressé au-dedans de moi par l'envie de produire, et comme d'enfanter au-dehors les pensées que j'avais conçues dans mon esprit et dans mon cœur : et ne le pouvant faire qu'avec l'aide des paroles, j'apprenais à parler en entendant parler les autres, et formais mon langage sur le leur sans recevoir aucune instruction d'eux. D'où il paraît qu'on apprend plus aisément ces sortes de choses par une curiosité libre, volontaire, et naturelle, que par une impression de crainte, et une violence étrangère. » (I, XV, p.53)

Cette langue « sacrée » (ou sacralisée) est différente, tout compte fait, de sa langue maternelle : il apprend en écoutant les autres, les Romains. Il apprend, prétend-il, librement, sans nulle pression émise par les autres.

Par contre, sa position envers la langue hellénique est autre. Bien qu'il soit imprégné de la philosophie grecque, envers le grec il a un parti pris : l'époque lui impose un ensemble d'idées préconçues contre le grec.

« Je ne suis pas encore tout à fait bien éclairci d'où procédait l'aversion que j'avais pour la langue grecque, laquelle on me montrait en mon enfance. Car pour ce qui est de la latine, je l'aimais : mais je n'en aimais pas ce que les premiers Maîtres enseignent. J'en aimais seulement ce que montrent ceux qu'on appelle Grammairiens, ne trouvant pas moins de dégoût ni moins de difficulté en ces premières

[1] Henri Terrasse, *Histoire du Maroc*, Editions Atlantides, Casablanca, 1949, p.45

instructions, où l'on apprend à lire, à écrire, et à compter, qu'en la langue grecque. » (I, XIII, p.49)

Ce préjugé est le fruit d'une éducation et d'un milieu qui lui fait adopter une opinion négative vis-à-vis de la civilisation « déchue ». Son rejet de la langue d'Homère est encore explicable par la crainte de s'éloigner de la foi « catholique ».

Parfois, sous forme d'une crise intérieure, il s'étonne de son aversion pour l'hellénique :

« Mais, d'où vient que j'avais tant d'aversion de la langue grecque, quoiqu'elle soit pleine de semblables contes ? Car Homère excelle dans ces inventions fabuleuses, et charme l'esprit par ces agréables rêveries. Je n'y trouvais néanmoins que du dégoût lorsque j'étais encore enfant. Et je crois que les enfants nés en Grèce à qui l'on fait apprendre Virgile avec non moins de difficulté et de peine que j'en ressentais en apprenant Homère, ne trouvent pas plus de dégoût en la magnificence de ces vers latins, que j'en trouvais en la beauté de ces grecs. » (I, XIV, p.52)

Prédestiné à la piété romaine, l'enfant rejette le grec : il a peur de connaître la déperdition. La langue véhicule une culture, le confesseur en était naturellement conscient.

En fin de compte, pour saint Augustin la langue n'a pas d'existence en dehors de la foi et de la communauté, autrement dit c'est ce qu'on appelle sacraliser l'idiome. Car le langage est de nature intérieure

« […] quoiqu'elles ne changent point de langage, parce que leur langage n'est autre chose que leur nature, et qu'elles ne paraissent point d'une manière différente à celui qui ne fait que les voir, et à celui qui en les voyant les interroge ; néanmoins en leur paraissant à tous deux d'une même sorte, elles sont muettes pour l'un et elles parlent à l'autre ; ou pour mieux dire, elles leur parlent à tous, mais elles ne sont entendues que de ceux qui consultent la vérité au-dedans d'eux-mêmes, » (X, p. 341)

Le latin est l'idiome de la vérité suprême, sacrée de par les œuvres théologiques. Par contre, les œuvres grecques ne font que livrer l'homme à l'errance et à la misère.

2.- *DOUBLE ESPACE DE LA NUMIDIE BARBARE*

L'espace numide a-t-il un corps uniforme dans la vision du philosophe chrétien ? N'est-il que la contrée des péchés ? Les aventures de saint Augustin sont fort connues dans un tel environnement de spectacles, de croyances primitives et de coutumes absurdes. C'est lors de sa formation d'étudiant qu'il vivra dans plusieurs villes méditerranéennes à la recherche du savoir au début, ensuite d'un poste d'enseignant, acceptant ce système de vie. Mais une fois converti, il

parlera de la même contrée comme étant celle des ivrogneries et des scandales.

Saint Augustin mentionne également les ravages faits par les Circoncellions. En l'an 395, il écrira la « lettre XXIX » adressée à Alipe, évêque de Thagaste :

« A Hasna, où l'on a pour prêtre notre frère Argentins, les Circoncellions ont fait invasion dans notre basilique et brisé l'autel. L'affaire s'instruit. Nous vous demandons beaucoup de prier pour qu'elle se poursuive paisiblement et comme il convient à l'église catholique, afin d'imposer silence à l'hérésie, qui ne veut pas demeurer en paix. »

Est-ce là le souci constant de saint Augustin de la destinée des villes et villages numides ?

Il y a une missive de son ami Nébride qui brosse le portrait d'un catholique qui s'occupe plus des affaires spirituelles que des affaires de petites gens :

« Est-ce vrai, mon cher Augustin ? vous prêtez-vous aux affaires de vos compatriotes avec tant de constance et de patience, que ce loisir, tant recherché, vous échappe ? Dites-moi, je vous prie, quels sont ceux qui osent ainsi abuser de votre bonté ? Ils ne savent donc ni ce que vous aimez ni ce à quoi vous aspirez! il n'y a donc pas auprès de vous un seul ami qui le leur dise ! où est Romanien ? où est Lucinien ? Qu'ils m'entendent : moi je crierai, moi j'attesterai que c'est Dieu que vous aimez et que vous désirez servir, que c'est à Dieu que vous songez à vous attacher. Je voudrais vous emmener dans ma maison des champs et vous y mettre en repos ; je ne craindrais pas de passer pour un ravisseur auprès de tous ces gens que vous aimez trop et qui vous aiment tant. » (Lettre V, Nébride à Augustin, *Lettres*)

Ici, le fidèle Nébride déplore le contact humain qu'a Saint Augustin, par modestie, avec les gens du peuple, lui qui est destiné à la méditation.

A propos des castes de Thagaste, l'auteur s'intéresse notamment aux familles autochtones aisées : « Alipe, (qui) était l'une des meilleures maisons de Thagaste où j'étais né, et était plus jeune que moi, y ayant été mon écolier, et depuis à Carthage. » Ce voisin va s'engouffrer dans le vice quand il choisit de vivre dans la capitale :

« [...] le gouffre de la vie libertine de Carthage où la jeunesse est toute bouillante d'ardeur pour les amusements des spectacles, l'avait entraîné dans une folle passion pour les divertissements du Cirque. » (VI, p.196)

Alipe est successivement un disciple de saint Augustin le manichéen, et de saint augustin le fervent croyant. Il sera son élève à Thagaste et à Carthage. De même, en plus de le sauver de la « débauche », le maître va le « guérir » de son amour du cirque et des spectacles. Enfin, au chapitre

IX du livre VI, l'auteur narre les mésaventures d'Alipe qui est arrêté à Carthage pour un vol qu'il n'a pas commis. Vu son affection pour saint Augustin, le fidèle ami le défend par tous les moyens pour montrer son innocence du jeune homme. Alipe est encore baptisé en même temps que son maître. Rappelons que le Numide est, à son tour, ordonné évêque de Thagaste. Ensemble ils combattent les thèses et les pratiques donatistes, pélagiennes et manichéistes

Enfin, l'expérience d'une vie citadine déclenche chez l'auteur l'instinct de vénérer le Ciel :

> « Je vins à Carthage, où je me trouvai aussitôt environné de toutes parts des feux de l'amour infâme. Je n'aimais pas encore, mais je désirais d'aimer : et dans ma pauvreté et mon indigence des biens du ciel, laquelle était d'autant plus grande qu'elle était plus secrète et plus cachée à mes yeux, je me voulais mal de ce que je n'étais pas encore assez pauvre. » (III, I, p.87)

Le désir d'aimer la luxure fait de lui un misérable des « biens du ciel ». Matérialiste, il ne cessera de courir derrière le plaisir et la jouissance. La cité terrestre l'éloigne de Dieu.

Aussi l'amour des spectacles est-il un mal dont souffre le jeune Saint Augustin :

> « J'avais aussi en même temps une passion violente pour les spectacles du théâtre, qui étaient pleins des images de mes misères, et des flammes amoureuses qui entretenaient le feu qui me dévorait. » (III, II, p.89)

Saint Augustin a, sans doute, lu *Sur les spectacles* de Tertullien : il y manifeste la même position théologique.

3.- *ESPACE DE LA FOI : LA TRINITÉ PROPRE*

Dans *De la Trinité*, l'auteur chrétien écrit :

> « Tous les interprètes de nos livres sacrés, tant de *l'Ancien Testament* que du nouveau que j'ai lus, et qui ont écrit sur la Trinité, le Dieu unique et véritable, se sont accordés à prouver par l'enseignement des *Ecritures* que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont un en unité de nature, ou de substance, et parfaitement égaux entre eux. [...] Ainsi encore le Père a engendré le Fils, en sorte que le Fils n'est point le Père : et de même le Père n'est point le Fils, puisqu'il l'a engendré. Quant à l'Esprit-Saint, il n'est ni le Père, ni le Fils ; mais l'Esprit du Père et du Fils, égal au Père et au Fils, et complétant l'unité de la Trinité. C'est le Fils seul, et non la Trinité entière, qui est né de la vierge Marie, a été crucifié sous Ponce-Pilate, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour et est monté au ciel. C'est également le Saint-Esprit seul qui, an baptême de Jésus-Christ, descendit sur lui en forme de colombe, qui après l'Ascension, et le jour de la Pentecôte, s'annonça par un grand bruit venant du ciel et pareil à un vent violent,

et qui se partageant en tangues de feu, se reposa sur chacun des apôtres [...] Enfin c'est le Père seul et non la Trinité entière qui se fit entendre soit au baptême de Jésus par Jean-Baptiste, soit sur la montagne en présence des trois disciples, lorsque cette parole fut prononcée « Vous êtes mon Fils». Et également ce fut la voix du Père qui retentit dans le temple, et qui dit : « Je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore (Marc., I, 11) ». Néanmoins comme le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont inséparables en unité de nature, toute action extérieure leur est commune. Telle est ma croyance, parce que telle est la foi catholique. » (Chapitre IV)

La quête de saint Augustin se situe entre la science et la foi. Sa conception du divin s'avère tout à fait particulière[1]. Le penseur chrétien a sa propre trinité : il s'expose dans les *Confessions* en trois voix différentes : la mère (piété chrétienne), le père (voix des traditions) et sa propre voix (amalgamant celle du fils et de ses acolytes). Il se voit tiraillé entre trois points différents qui tendent à incarner son complexe d'être ce qu'il est : un pécheur de nature qui se retrouve / rachète dans le christianisme. Autrement dit, le fils, c'est la raison ; la mère, c'est la grâce ; et le père, c'est la nature humaine. En conséquence, saint Augustin ne souffrira pas de l'ambivalence, mais d'un tiraillement entre plusieurs positions et systèmes de signifiés. De son côté, le lecteur voit clairement ces trois voix (systèmes et visions) tisser le texte autobiographique, et nous faire apparaître un Saint augustin pluriel mais unique.

A.- *LE PERE : LE MAL DU PROPRE*

L'image paternelle est esquissée comme une étape antérieure au rachat. C'est bien le père, d'après des historiens, « citoyen romain païen », qui l'oblige à poursuivre ses études en rhétorique et les lui paie :

« J'avais en cette année discontinué mes études, parce qu'étant revenu d'une ville proche du lieu de ma naissance nommée Madaure, où l'on m'envoya d'abord pour apprendre les lettres humaines et les principes de l'éloquence, j'attendais qu'on eût préparé l'argent nécessaire pour un voyage plus long que n'avait été ce premier ; mon père se disposant de m'envoyer à Carthage, plutôt par un effort de l'ambition qu'il avait pour moi, que par le pouvoir que son bien lui en

[1] J. P. Charpentier, op. cit., « Ce Dieu qu'il cherche, il le cherche d'abord par la prière ; puis, par cette marche qui est son habitude et son caractère, la prière il unit l'intelligence, et c'est à la raison qu'il demande de lui révéler cette science de Dieu à laquelle il aspire. Alors commence entre la raison et Augustin un dialogue vif et serré, où la raison fait subir à Augustin un examen sévère, s'assurant si par le soin qu'il a pris de renoncer à toutes ses faiblesses, de purifier son âme, il s'est préparé à cette connaissance de Dieu qu'il désire, et à laquelle on ne peut arriver que par le renoncement au monde sensible. » (p. 250)

donnât, n'étant qu'un des moindres bourgeois de Thagaste. » (II, III, p.69)

Malgré la cherté des études, Patrice voyait en son fils la réalisation de ses ambitions. Pourtant, tout ce qui appartient au père lui apparaît de valeur maléfique. Saint augustin passe, par excellence, pour l'ennemi des traditions paternelles. En critiquant violemment le paganisme, il ne fait que discuter le pater.

À travers une description négative du père, il nous retrace également la condition de d'une mère maltraitée mais combien patiente et obéissante à l'autorité maritale[1]. La grand-mère paternelle de Saint augustin a une grande influence sur son fils, donc aussi loin que l'origine du pater va, le mal est encore plus grand. Cette famille paternelle qui est,

---

[1] « [...] lorsqu'elle fut en âge d'être mariée, elle obéit comme à son maître au mari qui lui fut donné, et travailla de tout son pouvoir pour vous l'acquérir, mon Dieu, en lui parlant de vous par la pureté de ses mœurs, dont vous vous serviez pour la rendre belle à ses yeux, et l'obliger de l'aimer avec révérence, et de joindre son admiration à son estime. Elle souffrit ses infidélités avec tant de douceur et de patience, qu'elle ne lui en fit jamais de reproches. Car elle attendait l'effusion de votre miséricorde sur lui, et que venant à croire en vous, la grâce du saint Baptême le rendit chaste. Comme il était de très bon naturel et tout plein d'affection, il était aussi extrêmement prompt, et elle était accoutumée à ne lui résister jamais, ni par ses actions, ni par la moindre de ses paroles, lorsqu'il était en colère. Mais quand il était revenu à lui, et qu'elle le jugeait à propos, elle lui rendait raison de sa conduite, s'il était arrivé qu'il se fût emporté inconsidérément contre elle.

Lorsque plusieurs des principales Dames de notre ville, dont les maris étaient beaucoup plus doux que mon père, portaient même sur le visage les marques des coups qu'elles en avaient reçus, et que dans les entretiens qu'elles avaient quelquefois ensemble, elles attribuaient ce mauvais traitement aux débauches de leurs maris, elle leur disait : « Attribuez-le plutôt à votre langue » : et leur représentait comme en riant avec beaucoup de sagesse, que dès le moment qu'elles avaient entendu lire leur contrat de mariage, elles l'avaient dû considérer comme un titre qui les rendait servantes de leurs maris ; et qu'ainsi se souvenant de leur condition, elles ne devaient pas s'élever contre leurs maîtres. Sur quoi ces Dames qui savaient combien mon père était violent, ne pouvaient assez admirer que l'on n'eût jamais entendu dire ni que personne se fût aperçu que Patrice eût frappé sa femme, ou qu'il y eût entre eux durant un seul jour le moindre mauvais ménage. Et lorsqu'elles lui demandaient confidemment comment cela se pouvait faire, elle leur rendait raison de sa conduite selon que je viens de le rapporter. Et celles qui l'observaient en reconnaissaient l'utilité par expérience, et la remerciaient de son bon avis, au lieu que celles qui ne l'observaient pas étaient toujours maltraitées et asservies.

Elle gagna ainsi de telle sorte par ses devoirs joints à sa patience et à sa douceur, l'esprit de sa belle-mère que les faux rapports de quelques servantes avaient au commencement aigri contre elle, qu'elle découvrait d'elle-même à son fils la malice de ces personnes qui troublaient ainsi leur union, et le priait de les châtier. Et lorsque mon père suivant la volonté de sa mère, et pour maintenir l'ordre dans la famille et y conserver la paix, eût châtié ces servantes aussi sévèrement qu'elle le pouvait désirer, elle déclara que toutes celles qui pensant lui plaire lui diraient quelque mal de sa belle-fille, se devaient promettre d'elle de semblables récompenses. Ainsi n'y en ayant une seule qui osât plus y penser, elles vécurent toujours depuis dans une parfaite amitié. » (IX, IX, p. 315-316)

en général païenne, nous le verrons par la suite, est à opposer à la maternelle qui est vouée à la cause divine…

La disparition du père, qui passe inaperçue dans ses *Confessions*, a précisément lieu à ses dix-sept ans : « J'étais alors en ma dix-neuvième année, et il y avait plus de deux ans que j'avais perdu mon père. » (III, IV, p.94) Cette mort signifie la fin de la mauvaise influence aussi bien pour le fils que pour l'épouse. En outre, la victoire de Saint augustin sur le père est à lire dans cette décision d'abandonner la rhétorique. Le père voulait que son fils devienne rhéteur : et il n'allait pas exaucer son vœu. Le jeune homme se sent affranchi, il va enfin « posséder » la mère, et quérir auprès d'elle sagesse, amour et paix.

Il y a un autre passage différent où le confesseur décrit les bonnes relations qui unissent ses parents :

> « Qu'elle jouisse donc d'une heureuse paix avec son mari, avec lequel et après lequel elle n'en a jamais eu d'autre, et à qui elle s'est soumise, afin de le gagner à vous, et rendre ainsi féconde par sa patience la grâce que vous aviez mise en elle. » (IX, XIII, p.329)

Cette obéissance au conjoint est explicable par la grandeur de la foi maternelle : c'est un commandement. (I, XI, p.47) La mère est redorée aux yeux du lecteur. Cela est fait à dessein par le narrateur, d'obédience catholique.

Le père, aussi succincte qu'apparaisse son image dans l'œuvre, représente pour le fils catholique la tradition païenne dans son versant négatif (le vice, l'ivrognerie, la souillure), enfin tout ce que l'auteur craint au nom de Dieu. En conséquence, il est à l'origine de sa honte de soi, et de son éloignement de tout ce qui se rapporte à l'ethnicité.

B.- *LA SAINTE MERE : LE BIEN*

Sa mère, sainte Monique, est née à Thagaste en 332. Elle occupe un statut complexe dans l'œuvre, déclenchant la métamorphose chez le jeune homme. Elle est tantôt attachée aux rites africains, tantôt pieuse chrétienne. Elle est souvent citée dans ses écrits comme le modèle de la foi :

> « Ma mère, selon la coutume de l'Afrique, ayant apporté du pain, du vin et quelques viandes aux chapelles des Martyrs, et le portier de l'église lui ayant dit qu'il ne lui pouvait permettre de présenter cette offrande, à cause de l'Evêque l'avait défendu, elle reçut cet ordre avec tant de respect et d'obéissance, que je ne pus voir sans admiration qu'elle se fût si facilement résolue à condamner plutôt la coutume qu'elle suivait auparavant, qu'à examiner pourquoi on ne lui permettait pas de la suivre. » (VI, II, p.183)

Comment expliquer les offrandes de sainte Monique ? Est-elle alors païenne ? La mère change de coutume, rejetant la tradition. Le culte du

mort est un rite fondamental dans la vision locale. Prendre le repas auprès des morts est une tradition indigène qui existe toujours. On associe le défunt au manger (des œufs, du pain et des fruits secs) ; les visiteurs mangent en l'honneur du défunt. Le mort est détenteur de la vérité de l'au-delà, il possède physiquement la terre et les hommes auxquels il offre la « fertilité ». Il peut aussi prévoir le futur, et l'arranger d'une manière ou d'une autre. S'il se trouve aimé, bien entouré, il fera du bien aux siens depuis l'au-delà.

> « Pomponius Mela says that « The Augilae consider the spirits of their ancestors gods, they swear by these and consult them as oracles, and, having made their requests, treat the dreams of those who sleep in their tombs as responses. » »[1]

La tribu, tenant encore à ses tradition ancestrales, croit à la pérennité des âmes dans l'au-delà, et le cimetière (tout comme les sanctuaires) peuvent les protéger dans la vie. Les esprits assurent ainsi la fortune et la sécurité aux vivants. Le sanctuaire est alors un lieu de communication avec les morts, autrement dit avec la divinité.

Prédestiné à l'œuvre catholique, saint Augustin parle de sa naissance *chrétienne* grâce à la foi maternelle :

> « Et ma mère ne m'eut pas plus tôt mis au monde, qu'agissant comme une personne qui avait une ferme espérance en vous, elle eut le soin de me faire marquer du signe de la Croix sur le front, en me mettant au nombre des Catéchumènes et de me faire goûter ce sel divin et mystérieux, qui est une figure de la vraie sagesse. » (I, XI, p.45-46)

Qu'est-ce que le « sel divin » ? Il s'agit là, en fait, d'une métaphore si ancrée dans la tradition.

De même, le jour de sa fameuse première maladie (douleurs d'estomac fortes), saint Augustin découvre une mère protectrice :

> « [...] troublée dans la surprise d'un mal si subit et si mortel ; que son cœur chaste se pressant de m'enfanter comme une seconde fois, en me procurant par la foi la vie éternelle, elle se sentait plus animée d'ardeur et d'amour pour me mettre ainsi dans le ciel ». (I, XI, p.46)

La maladie fait raviver sa foi face à une mère de plus en plus « idéalisée ». Si la douleur est un second accouchement, le narrateur sera un masochiste. Incarnation de la foi chrétienne, la mère est le sacrifice, et là un ensemble de parallèles est à dresser avec la vie de Jésus et de Marie. Elle est aussi « veuve chaste » (III, XI, p.112).

La mère est omniprésente dans *Confessions*. Que va-t-elle faire pour écarter son fils de la luxure ?

---

[1] Michael Brett, *The Berbers*, Blackwell Publishing, London, 1997, p. 35.

« Car il me souvient que dans l'appréhension qu'elle avait que je ne tombasse dans le vice, elle me prit un jour en particulier, et m'avertit avec un extrême sentiment de ne me point laisser emporter à des amours impudiques, et surtout de ne commettre jamais d'adultère. Mais ces remontrances passaient dans mon esprit pour des remontrances de femme, et il me semblait qu'il eût été honteux de les suivre. » (II, III, p.71)

Machiste, saint Augustin donne peu d'importance à ces conseils de femme. Les prières de la mère sont interminables : « Ma mère votre servante était des premières à veiller, et prenant beaucoup de part à cette affaire de Dieu, ne vivait que d'oraisons. » (IX, VII, p. 309) Sa piété est incommensurable. Cela a une influence sur le fils « adulte ». La confession du fils est vague :

« Et lorsque je lui déclarai que je n'étais plus Manichéen, mais que je n'étais pas encore Chrétien Catholique, elle ne s'emporta point de joie, quoique cette déclaration la mît hors de peine en ce qui regardait le premier point de ma misère qui avait tiré tant de larmes de ses yeux » (VI, I, p. 182)

L'influence idéologique de la mère est d'une grande valeur sur la vie du penseur-prêtre catholique. C'est elle qui inspecte sa formation, et lui trace la voie…

Certes, elle continue de nourrir tant de projets pour le bien spirituel de son fils. Ce sont des projets qui pourraient changer la personnalité du pauvre païen. Elle est la foi, elle cherche continûment sa conversion. Elle réussit le pari auprès de son fils ce qu'elle n'a jamais pu réaliser avec son époux.

« On travaillait avec soin pour me marier. J'avais déjà fait la recherche d'une fille, et on me l'avait promise. Ma mère fit tout ce qu'elle put pour avancer cette affaire, dans le désir qu'elle avait qu'après que je serais marié je reçusse le baptême, auquel elle reconnaissait avec grande joie que je me disposais chaque jour de plus en plus, espérant de trouver ainsi dans ma profession de foi l'accomplissement de ses vœux et de vos promesses. Mais lorsque, pour satisfaire à son propre mouvement et à ma prière tout ensemble, elle vous demandait sans cesse et du plus profond de son cœur, qu'il vous plût de lui faire connaître en songe quelque chose de mon mariage à venir, vous ne voulûtes jamais le lui accorder. Elle voyait seulement quelques images vaines et fantastiques causées par les efforts continuels de son esprit dans la violente application qu'elle avait à cette pensée. Et elle me les racontait avec mépris, et non avec la foi qu'elle avait accoutumé d'ajouter aux choses que vous lui faisiez connaître. Sur quoi elle me disait qu'elle discernait aisément, par une certaine douceur qui ne se peut exprimer par les paroles, ce que vous lui daigniez lui révéler durant son sommeil, d'avec ce que son imagination lui représentait dans ses songes. On continuait néanmoins

de faire instance sur mon mariage, et la fille que l'on demandait pour moi ne pouvant être, de deux ans, en âge de se marier, on était résolu d'attendre parce qu'on jugeait ce parti avantageux. » (VI, XIII, p.211-212)

Elle lui cherche une épouse chaste qui n'a pas « l'âge de se marier », lui qui est père d'un enfant de quinze ans ! Ensuite, il est baptisé. La mère, pieuse, a des songes prémonitoires, susurrés par la voix divine. Par ailleurs, elle est possessive : le complexe d'Œdipe est à son comble dans ce projet impossible de mariage.

Le chapitre de l'agonie de la mère est développé dans un ton où le mal du jeune homme est palpable :

« […] je vous suppliais avec insistance de vouloir guérir ma douleur : et vous ne le fassiez pas, afin, comme je le crois, de me faire connaître par cette épreuve, quel est le pouvoir de la coutume sur les esprits mêmes qui ne se repaissent plus des vanités de ce monde.

Je m'avisai d'aller au bain pour adoucir la violence de mon déplaisir, ayant ouï dire que ce nom lui a été donné par les Grecs, à cause qu'il chasse les inquiétudes de l'esprit. Mais, ô mon Dieu, qui êtes le père des orphelins, je confesse en présence de votre miséricorde qu'y étant allé, je n'en sortis pas moins affligé que j'étais en y entrant ; et que la sueur de mon corps n'emporta pas avec soi l'amertume de mon cœur. » (IX, XII, p.326)

Aller au bain pour oublier ses peines n'est-il pas une action en soi « absurde », analogue à celle de Meursault après l'enterrement de la mère ?

La mère a un dernier vœu à l'instant de mourir :

« Et puis nous voyant dans l'étonnement et dans la tristesse, elle ajouta : « Vous enterrerez ici votre mère. » Sur quoi je ne répondis rien, et retins mes larmes. Mais mon frère ayant dit quelque chose qui témoignait qu'il eût souhaité pour sa consolation particulière qu'elle fût plutôt morte en son pays, que non pas dans un pays étranger, elle le regarda d'un regard sévère, comme le reprenant des yeux de ce qu'il était dans ces pensées. Et puis s'adressant à moi, elle me dit : « Voyez ce qu'il vient de me dire. » Et nous parlant ensuite à tous deux, elle ajouta : « Enterrez ce corps où vous voudrez sans vous en mettre en aucune peine : la seule chose que je vous demande, est de vous souvenir de moi à l'autel du Seigneur, en quelque lieu que vous soyez. » » (IX, XI, p.321-322)

L'autel, pour la défunte, est la terre. Le Seigneur est partout. En outre, elle veut mourir dans la simplicité totale. Elle ne songe point à être enterrée « en son pays »[1] .

---

[1] « Car le jour de sa mort étant proche, elle ne pensa point à faire ensevelir son corps somptueusement, ni à le faire embaumer avec grand soin : elle ne désira point aussi

Pourtant, son vœu est de se réunir dans l'au-delà avec son époux :

> « […] elle avait eu ce bien que d'être réunie encore après la mort avec son mari dans le même tombeau, et que le corps, ou plutôt la terre de l'un et de l'autre, fût couverte d'une même terre. » (IX, XI, p.322)

Le culte de la terre est à la base du vœu de la pauvre Monique : une même terre couvrira le couple.

Le narrateur précise le moment de la mort de la mère : « Ainsi cette âme si religieuse et si sainte fut séparée de son corps le neuvième jour de sa maladie, en la cinquante-sixième année de son âge, et en la trente-troisième du mien. » (IX, XI, p.323) Cette précision est le résultat d'une douleur si enfouie dans son âme. Par contre, la disparition du père est une élision « voulue ».

C'est bien lors du retour au pays natal qu'a lieu le décès de la mère : « nous retournions ensemble en Afrique. Et lorsque nous fûmes arrivés à Ostie, où le Tibre entre dans la mer, ma mère mourut. » (IX, VIII, p. 311) La mort de la mère est un point culminant dans la vie de saint Augustin : il se décide enfin à abandonner le monde matériel. En fait, saint Augustin est le premier à béatifier la personne de sa mère, pleine qu'elle est de grâce divine. Le miracle à elle, c'est qu'elle est née, munie du souffle divin. Prédestination en un mot :

> « […] lorsque son père et sa mère la mirent au monde, ils ne savaient pas quelle elle serait : mais la doctrine de votre Christ, et la conduite de votre Fils unique, l'instruisirent en votre crainte dans une maison fidèle, et qui était l'une des mieux réglées de votre Eglise. (IX, p. 311)

Monique apparaît d'une éducation chrétienne irréprochable. Ses parents lui inculquent la doctrine du Christ dans une maison où serviteurs et maîtres sont chrétiens de naissance. La nourriture est sobre, en outre la servante lui apprend la coutume de boire de l'eau et du vin. En l'absence des parents et de la vieille servante, c'est bien Dieu qui veille sur son éducation. Elle jouit de sa Grâce infinie. Cette description, bien longue qu'elle soit, donne peu d'informations sur la personnalité de la mère. En un mot, elle apparaît irréprochable, même ses erreurs sont des actes de sagesse. Cela est à expliquer par l'amour infini de saint Augustin envers sa mère. Elle devient, à la fin, en plus d'une personne qui se voue totalement à la religion, mais comme une sainte à adorer : « ma mère était plus avancée dans la piété : vous aviez déjà commencé à bâtir votre temple dans son cœur, et à y demeurer par la présence de votre esprit. » (II, III, p.71) Elle est bien le contenant du temple de Dieu.

Omniprésente dans les passages de piété chrétienne, la mère, représente le bonheur de la conversion du fils. Elle incarne la religion qui

---

d'avoir un tombeau particulier, ni ne se soucia pas même d'être enterrée en son pays. » (IX, XIII, p. 329)

peut sauver l'âme humaine, et dans ce cas, celle du fils. Derrière la mère qui prend la parole, participe aux discussions philosophiques (voir *De la vie heureuse*) et témoigne de la grandeur de la foi chrétienne, nous décelons la place importante de la femme dans la société.

C.- *LE FILS : LE PECHE*

À l'âge de dix-huit ans, en 372, saint Augustin a déjà un fils portant le prénom d'Adéodat (III, I-III).

> « Nous menâmes aussi mon fils nommé Adéodat, qui était un fruit de mon péché, mais auquel il vous avait plu de donner des inclinations excellentes. Il avait alors environ quinze ans ; et son esprit était déjà si fort avancé, qu'il surpassait celui de plusieurs graves et savants hommes. » (IX, VI, p. 307)

Le fils est dit « fruit de péché », mais il possède des qualités « données par Dieu ». Tout d'abord, quelle est la signification du prénom « Adéodat » ? Les textes d'onomastique sont unanimes : il s'agit d'un prénom (Adeodat, Adodat et Adestat) employé rarement, et il n'a pas de signification précise. Est-il d'origine latine ? D'origine africaine ? D'origine phénicienne ? Ou tout simplement d'origine amazighe (proche de l'idée de « aḍaḍ » (doigt) ? Dans les notes de *Confessions de Numida*, Pierre Villemain expliquera Adéodat comme (donné par Dieu). Et d'ajouter : « On peut penser qu'Augustin lui donna ce nom par dérision, n'ayant pas désiré ce fils. »[1] Il est un fils dérisoire, rejeton d'une numide. Le génie du fils comble et effraie simultanément le père. Il consacrera *Le Maître* à sa relation avec Adéodat, renfermant leurs entretiens.

Nonobstant, le bon confesseur ne dit rien de la naissance de l'enfant, son propre fils. À Milan, saint Augustin garde l'enfant, et la mère part pour Carthage. La Numide sera chassée, battue et punie lors de leur vie conjugale. De surcroît, l'auteur critique le comportement violent du catholique contre la femme. Il reprochera au père ses violences contre la mère, mais à son tour il exerce les mêmes actes en plus de son abandon indiscret et de la prise de l'enfant.

Adéodat est baptisé au même instant que le père. Juste après, il y a la tragédie : la mort du fils adolescent.

> « Forty years during which he would have to live with the memory of the son who disappeared all too soon. For Adeodatus died at some unspecified date, shortly after these conversations, and before the beginning of 391. »[2]

---

[1] Pierre Villemain, op. cit., p. 221.

[2] Serge Lancel, *Saint Augustine*, SCM Canterbury Press ltd, Canterbury, 2002, p. 142.

Cette disparition, qui se passe également dans des conditions non explicitées par l'écrivain, fortifie sa patience et sa foi en Dieu. Ce trauma surdétermine sa ferveur catholique.

En définitive, le fils, accompagnant le père dans ses voyages, représente le péché qu'on peut expier. Le rachat devient une *possible* possibilité à l'âme croyante et catholique.

4.- *ESPACE DE L'AMOUR D'UNE FEMME « AMAZIGHE »*

Nous avons peu d'informations de la mère d'Adéodat, cette indigène païenne. Elle demeure anonyme dans les *Confessions* où tant de gens portent des noms et des surnoms, et tant de détails, physiques et moraux sont avancés. Mais, nous n'avons rien sur la femme qui met au monde l'unique fils de saint Augustin. « Numida » vont l'appeler les auteurs de fictions. Comment expliquer un tel effacement ?

Le récit autobiographique est narré par un évêque « de fraîche date » : il passe sous silence ses relations avec la concubine (femme païenne). Ainsi, ce texte est vraiment un recueil d'aveux et de déclaration des péchés ? En d'autres termes, nous pouvons comprendre autre chose : cette concubine n'est pas considérée comme un péché dans la conscience de l'auteur. Elle serait l'amour parfait, cet amour duquel on n'ose pas parler ni confesser les traits. Saint augustin ne parle que de ses péchés, et comme elle n'en fait pas partie, elle passe sous silence. Pourtant, saint Augustin passe avec elle plus de 14 ans de sa vie. C'est une femme qu'il aime tant : l'amour l'emporte sur la morale.

Une autre explication est à avancer : pour l'auteur chrétien, les femmes portent rarement des noms, seule la mère a droit à la dénomination. En général, la femme est création, donc source tantôt de péchés, tantôt de bienfaits. C'est pourquoi elle incarne le péché. La bonne et fidèle « concubine », originaire de Sicca Veneria (Le Kef), représente le scandale, le péché, l'impureté et la mondanité à travers le récit. Elle est la mémoire de tout ce qui est propre ; et à lui de s'en écarter afin d'assurer le rachat. La haine de soi, chez lui, est intense : le féminin incarne tout ce qui lui est propre. Sûrement la concubine anonyme, mais aimée, parle, agit et s'exprime en tant que concitoyenne, cela devient problématique pour un auteur qui recherche l'altérité.

En outre, elle fait partie de ce groupe de pécheurs (III, III, p.92) « Fausse liberté » est nommée la concubine. Elle lui rappelle ses faux pas dans l'existence, lui le prédestiné à embrasser la voie de Dieu. En se confessant, et dans cet acte qui n'a rien de cathartique, saint Augustin veut effacer les souvenances de son amour « physique ». Il pense le substituer par un amour divin. Dieu va, de fait, remplacer la concubine. Sans se fier aux préceptes de Jésus-Christ, l'auteur l'appelle péjorativement la « femme que j'entretenais », sorte de réification et de réduction de la femme.

Néanmoins, la séparation avec sa concubine est une expérience douloureuse :

> « J'avais souffert que l'on éloignât de moi la femme que j'entretenais, parce qu'elle était comme un obstacle à mon mariage. Mais je n'avais pu l'arracher de mon cœur, où elle était si fortement attachée, sans le déchirer ; et cette plaie saignait encore. Quant à cette femme, elle s'en retourna en Afrique, m'ayant laissé un fils que j'avais eu d'elle, et se voyant séparée de moi, elle vous fit vœu, mon Dieu, de passer tout le reste de sa vie en continence. » (VI, XV, p.213)

De quel mariage s'agit-il ? Epouser la cause de Dieu ? Ou bien épouser une autre femme, baptisée, catholique et immaculée ? Saint Augustin ne va jamais se « remarier », mais oui s'adonner « corps et âme » à la cause de Dieu. Encore, par une sorte d'égocentrisme, il imagine sa concubine promettre à Dieu, continence…

Ce n'est pas au fait Saint Augustin qui chasse la concubine, mais la mère possessive. Monique n'accepte pas de rivale : tant d'incidents et de détails dans la vie de saint Augustin montrent ce complexe. C'est justement faux de dire que c'est à cause de la religion qu'elle n'accepte pas la concubine. Si elle entend baptiser le fils, qu'elle baptise également la concubine. Et le mariage serait « légal ». À travers Carthage, Rome, Milan et Cassiciacum, la mère poursuit son fils, pas pour le convertir, mais pour le débarrasser d'une telle « concubine », et enfin le posséder à elle seule pour l'emmener vers la foi chrétienne.

Dans une lettre à un fidèle catholique, saint Augustin le prie d'écarter sa femme du donatisme :

> « Je salue beaucoup votre petit enfant, et je souhaite qu'il grandisse dans les commandements salutaires du Seigneur. […] Ce que je recommanderai beaucoup à votre sagesse, c'est d'inspirer ou d'entretenir au cœur de votre femme la vraie crainte de Dieu par la lecture des livres divins et par de graves entretiens. Il n'est personne qui, inquiet sur son âme, résolu à chercher sans entêtement la volonté de Dieu, ne reconnaisse avec un bon guide la différence qu'il y a entre tout schisme, quel qu'il puisse être, et l'Eglise catholique. » (« Lettre XX », saint Augustin à Antonin, (an 390), *Lettres*)

En plus de son intégrisme total, saint Augustin se contredit avec sa propre vie : il garde l'enfant et renie sa « concubine » - peut-être est-elle du parti de Donat.

De cette affection si complexe, nous pouvons avancer peu d'hypothèses. La concubine numide, femme du terroir, est à saisir dans le complexe de saint Augustin comme étant l'origine de ses contradictions entre agir et écrire. Elle peut aussi être cette haine de soi, à surajouter à cette souillure païenne qu'est le père.

5.- ***LA QUETE DE LA « NOURRITURE CELESTE »***

Si les Romains considéraient l'Afrique du Nord comme les « greniers de Rome », saint Augustin fixerait Rome catholique, de son côté, comme étant « la nourriture céleste ». Il décrit d'une part positivement ses compatriotes et amis convertis au catholicisme, et de l'autre négativement ceux qui persistent à croire au paganisme (ivrogneries, souillure, péchés sont les synonymes qu'il trouve) et à un degré moins virulent ceux qui embrassent les schismes et les hérésies (il les invite au débat, au dialogue et à la contemplation).

Les jeunes arrivent continûment dans l'univers italique : les Nord-Africains vivent souvent en communauté. Souvent, ils sont d'un même village (IX, p. 311). Le même phénomène migratoire persiste, ayant les mêmes caractéristiques : le voyage vers le Nord, la solidarité entre compatriotes. Cette émigration vers Rome est moins motivée par la recherche du « pain que par la quête mystique et symbolique :

> « [...] nous étions trois amis ensemble, tous trois pauvres et misérables, gémissant l'un avec l'autre et déplorant notre misère, et vous présentant nos bouches ouvertes dans la faim qui nous pressait, afin que vous daignassiez les remplir de la nourriture céleste après laquelle nous soupirions, attendant le temps favorable que vous aviez marqué dans l'ordre de votre éternelle providence. » (VI, X, p. 205)

Les jeunes Africains quêtent la « nourriture céleste ». Bien que saint Augustin s'inspire de l'esprit populaire, il incarne parfaitement cette tendance vers l'autre qui « tente » sa pensée et son imaginaire ; il dira avoir « faim et soif » (III, VI, p.97) de connaître le christianisme. Pour cela, il doit émigrer en Europe, sur la terre de la chrétienté.

Que dit saint Augustin de son voyage vers la terre aux « nourritures célestes », c'est-à-dire Rome la chrétienne ?

> « Car j'entrepris ce voyage, non dans le dessein d'acquérir plus de bien et plus d'honneur ainsi que mes amis me le faisaient espérer, quoique alors la considération de ces avantages pût avoir quelque force sur mon esprit. Mais la principale raison et presque la seule qui m'y porta, fut que j'avais ouï dire que la jeunesse y était beaucoup plus docile et mieux réglée, et que ceux qui y étudient, non seulement ne se jettent jamais en foule et avec insolence dans la classe d'un autre maître que le leur, mais qu'ils n'y entrent pas même que lorsqu'il le leur permet.
>
> Au contraire à Carthage c'est une chose honteuse que de voir jusqu'à quel point la licence règne parmi les écoliers. Ils entrent dans les classes avec une impudence extrême qui tient quelque chose de la fureur ; et après y être entrés ils trouvent l'ordre que les maîtres y ont établi pour l'avancement de leurs disciples, et avec une brutalité non pareille ils commettent mille insolences autorisées par la coutume. En quoi ils sont d'autant plus malheureux qu'ils estiment comme permis ce qui sera toujours défendu par votre loi éternelle et inviolable. Et

après cela ils s'imaginent qu'ils commettent ces excès impunément, ne considérant pas qu'ils sont punis par cet aveuglement même dans lequel ils les commettent, et que les maux que leur péché cause dans leur âme sont incomparablement plus grands que tous ceux qu'ils peuvent faire souffrir aux autres. Ainsi ayant aimé la licence lorsque je n'étais qu'écolier dans ma jeunesse, j'étais contraint de la supporter dans les jeunes gens en cet âge où j'étais devenu leur maître. Et c'est ce qui me donnait d'autant plus d'envie d'aller en un lieu où tous ceux qui en avaient connaissance m'assuraient que l'on ne vivait pas de la même sorte.

> […] vous me portiez à changer de lieu pour me faire changer de vie : vous me faisiez sentir des dégoûts et des déplaisirs pour m'arracher de Carthage, et vous me faisiez proposer des conditions favorables et avantageuses pour m'attirer à Rome ». (V, VIII, p. 163-164)

Ici, nous assistons au plus haut degré d'aliénation chez un converti, qui va d'un système (le sens propre) pour se retrouver dans un autre système (et dire se sentir sûr et en confiance).

Saint Augustin fait partie de ce groupe de Numides qui, partis s'initier aux principes du catholicisme en Italie, rentrent en Afrique pour répandre les enseignements bibliques. Ils se consacrent tous corps et âme à la cause du Christ. Dans ses *Confessions*, saint Augustin se réfère à ses compagnons du voyage à Rome : Nébride et Romanien.

Son ami Nébride[1] quitte à la fois Carthage et les biens paternels (VI, X, p. 204). Disciple de saint Augustin, il l'accompagne à Milan, à Cassiciacum. Il meurt jeune avant que saint Augustin ne devienne prêtre : « Il vit au Ciel, mon doux ami Nébride, votre ami aussi, Seigneur. Car en quel autre lieu pourrait être une telle âme ? »[2] Il le voit au paradis. Il représente le chrétien naturellement bon :

> « […] il embrassa aussi la foi Catholique et s'en retourna chez lui en Afrique, où il vous servait dans une parfaite chasteté et continence avec toutes sa famille qu'il avait rendue Chrétienne. […] d'esclave affranchi qu'il était auparavant. » (IX, III, p.299)

Le sacrifice du propre est énorme : il baptise toute sa famille. D'esclave affranchi, Nébride va sans cesse quérir les nourritures célestes au lieu d'*affranchir* l'univers numide des Romains. À ce propos, afin de propager efficacement la voix de Dieu, les conseils du prêtre catholique sont judicieux : « Ce qui n'est contraire ni à la foi ni aux bonnes mœurs, doit être tenu pour indifférent et observé par égard pour ceux au milieu desquels on vit. » (« Lettre LIV », an 400, saint Augustin répond aux questions de Janvier, *Lettres*). L'auteur force un peu son analyse pour

[1] Ce prénom veut dire en grec : « l'enfant de la biche », mais ne pourrait-on y voir aussi « n wbrid » (Celui qui est sur(le chemin) ?)
[2] Pierre Villemain, op. cit., p. 242.

expliquer cette métamorphose « positive » chez le Numide en général: « cette barbarie pénétra jusque dans le fond de son âme, et se saisit d'elle sans qu'il s'en aperçut : il goûta cette fureur avec avidité comme un breuvage délicieux » (VI, VIII, p. 200) La foi chrétienne est un « breuvage délicieux » : il sauve l'âme de l'Africain qui souffre de la sempiternelle « barbarie ».

Quant à Romanien, il est un de ces « compatriotes » puissants qui quêtent plus le religieux que la fortune :

> « Nous étions environ dix personnes qui croyions pouvoir vivre dans cette société : et il y en avait de fort riches, mais particulièrement un nommé Romanien qui était de la même ville que moi, et mon intime ami dès mon enfance. La poursuite de quelques affaires très importantes l'avait alors amené à la suite de la cour de l'Empereur, et nul n'avait plus d'ardeur que lui pour cette proposition, ni plus d'autorité pour nous le persuader à tous, d'autant qu'il avait beaucoup plus de bien qu'aucun des autres. » (VI, XIV, p.212)

Il est également de Thagaste. Il sera le disciple de saint Augustin, considérant la foi comme la chose la plus chère.

> « Car il a été dit par la bouche même de la Vérité : « Si vous n'avez pas été fidèle dans ce qui n'est point à vous, qui vous donnera ce qui vous appartient ? » Dégageons-nous donc du souci des choses changeantes pour chercher des biens solides et certains : prenons notre vol plus haut que nos terrestres richesses. C'est surtout pour échapper à l'abondance de son miel que l'abeille a des ailes ; il tue celle qui s'y enfonce. » (« Lettre XV », année 390, saint Augustin à Romanien)

L'auteur met face à face la vérité chrétienne et la sagesse numide (proverbe) pour les mettre d'accord sur le principe : le terrestre (ou matériel) ne vaut rien. Il renforce tout cela par le recours à l'allégorie (abeille / miel).

Parmi les conseils que saint Augustin prodigue à Romanien, il y a : « Rentre en toi-même : c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité, et si tu découvres que ta nature est changeante, dépasse-toi toi-même. »[1] Rentrer en soi-même ? La vérité est là. Se dépasser ? Se dépasser soi-même ? Le changement est possible, par la conversion de son identité première.

6.- *ESPACE DE L'EGO : SE DEPASSER SOI-MEME*

Que dit saint Augustin des siens ? De l'Afrique ? N'a-t-il pas lu Hérodote ? Que pense-t-il de son *Enquête* ? Pourquoi n'envisage-t-il de faire un travail similaire à celui de l'historien grec ? D'après le récit augustinien, la description de la vie sociale en Afrique se résume

[1] Cité dans Pierre Villemain, op. cit., p. 244.

simplement au chaos et au désordre. Rome offre au jeune émigré « céleste » une autre vision du peuple : « j'appris bientôt que si les désordres qui régnaient en Afrique ne se trouvaient pas en ce lieu, il y en avait d'autres qui ne valaient guère mieux. » (V, XII, p.174) Le pays natal est représenté négativement, par opposition à la capitale catholique.

Face à cette anarchie, seul le christianisme peut apporter la solution à ces peuples « barbares ». Les commandements divins remplacent ces « coutumes » et ces « lois » du peuple amazigh qui ne servent plus :

> « Mais quand Dieu commande quelque chose contre les lois ou les coutumes de quelques pays, on doit, ou le faire quand il n'aurait jamais été fait, ou le renouveler quand il aurait été discontinué, ou l'établir quand il n'aurait jamais été établi. […] Que si dans la société de la vie humaine on préfère toujours les puissances supérieures aux inférieures, qui ne voit que Dieu doit être sans comparaison préféré à tous, étant infiniment élevé au-dessus de tous ? » (III, VIII, p.105)

Toute l'humanité doit changer à la culture romaine dite « universelle », obéissant à la globalisation de cette tradition souveraine. En conséquence, l'identitaire ou l'origine ethnique n'a pas de valeur. Grâce à la foi en le Christ, les hommes ne sont pas des étrangers, liés fraternellement par la religion. Etre de par la religion, c'est le seul véritable être dans le monde, au regard de saint Augustin.

Bien que saint Augustin s'imprègne de la culture africaine, longuement détaillée dans son autobiographie, il incarne surtout cette tendance vers l'autre qui « tente » sa pensée et son imaginaire ; il dira avoir « faim et soif » (III, VI, p.97) de connaître le christianisme, sur la terre de la chrétienté, pour se nourrir d'idéaux. Il offre alors un double visage au lecteur : le philosophe méditant, le dogmatique menant des controverses. Le lecteur bute sur des contradictions propres à l'auteur, sur le rapport complexe entre l'être vivant (en quête de vérité) et le Créateur. D'une part, quand il dit « je », il signifie par là la condition humaine, et de l'autre saint Augustin a un maître intérieur, c'est lui qui le punit, le censure… De cette errance spirituelle (qui naissait de son être propre) allait s'incruster en une foi solide. Intégriste. L'analyse de l'âme et le rapprochement de Dieu sont ses uniques intérêts. (*Soliloques*, I, 2, 7) Ses contemplations s'inclinent vers le subjectif et le métaphysique, loin de toute réflexion réaliste. Converti et nourri par le sentiment d'infériorité culturelle (identitaire), l'écrivain se débarrasse consciemment du poids barbare, du passé vicieux, de son être pécheur.

Si la philosophie de saint Augustin se résume à expliquer le mal chez les humains, chez les siens il ne verra rien que le mal. Le propre est à haïr. Souvent, il y est question même de la prohibition de nommer les siens, de les définir. Le discours religieux se fait, peut-être, devant la présence de la Vérité. Il se veut sincère, et sous forme de confession.

Confesser veut dire prendre à témoin la Vérité (ou bien Dieu). De ce fait, les *Confessions* est un discours où le principal narrataire est la Vérité (Dieu). En d'autres termes, il s'agit d'un dialogue avec Dieu, et d'une incommunication avec cet univers païen qui ne révèle pas la vérité. À certains moments, Dieu, semble-t-il, parle à travers le discours augustinien.

Faible devant l'Altérité, le converti recherchera la vérité pour se dépasser soi-même, quêtant une projection dans le non-Moi. La mort de la mère est à saisir comme un point culminant dans cet itinéraire vers la découverte de soi par la négation, « ce grand combat de moi-même contre moi-même. » (IX, XII, p.323) Cette mort représente le dernier maillon de l'identité.

7.- *LA FATALITE D'EMBRASSER LA VOIE DES AUTRES*

Le choix du destin est une question inévitable pour tout intellectuel. Comment conçoit saint Augustin l'espace amazigh ? Comme une unité par son identification dans l'Histoire ? Quels sont ses devoirs face à sa gentilité, en plus de la convertir ? Par son regard de l'altérité, il retrouve, en fin de compte, un univers approprié de signes, d'énigmes et de significations. L'auteur chrétien en souffrira durant toute sa vie, et dans l'altérité il découvrira une seconde identité. Une fois converti, il se sent l'élu ; le destin veut qu'il soit croyant et pieux. Est-il là question du plus haut degré d'aliénation ?

> « […] vous me portiez à changer de lieu pour me faire changer de vie : vous me faisiez sentir des dégoûts et des déplaisirs pour m'arracher de Carthage, et vous me faisiez proposer des conditions favorables et avantageuses pour m'attirer à Rome » (V, VIII, p.164)

En fait, sa philosophie se résume au désaccord avec la tradition ancestrale (Numida), et à l'accord avec la grâce et la raison « étriquée » qui sont les fondements de ses confessions. Cette grâce, suprême mais indéfinie, dérive de sa propre vision : elle est complexe pour un esprit qui dévoile que la foi est antérieure à tout. La grâce est à saisir comme cette part de soi qui redonne des forces morales et qui ranime l'espoir chez l'intellectuel pour expliquer cette aliénation brusque.

Saint Augustin fonde ainsi la théorie du mensonge sur l'être premier (pécheur). Il apparaît comme un fin théoricien du mensonge :

> « J'ai aussi écrit un livre sur le Mensonge ; bien qu'il exige quelques efforts pour être compris, il peut servir d'utile exercice à l'esprit et à l'intelligence, et plus encore être avantageux aux mœurs en faisant aimer la sincérité dans le langage. J'avais également résolu de retirer ce livre de mes œuvres, parce qu'il est obscur et plein d'anfractuosités ; il me semblait tout à fait insupportable, aussi je ne l'avais pas publié. Plus tard, quand j'en eus écrit un autre intitulé : *Contre le Mensonge*, j'avais bien plus sévèrement encore résolu et

> ordonné de le détruire. Cela ne fut pas exécuté. Je l'ai retrouvé sain et sauf dans la révision de mes œuvres ; et après l'avoir revu j'ai décidé qu'il resterait ; il y a en effet des choses fort nécessaires qui ne sont pas dans l'autre. » (*Sur le mensonge*, chapitre 27)

Ces indications critiques sont intéressantes à étudier dans la mesure où cette pratique de l'illusion obnubile le philosophe. Penser le mensonge est en soi une quête pour retrouver la vérité. Entre ces deux pôles, les assertions sont de différentes natures. Le mensonge qui pose d'énormes questions autour du rapport vis-à-vis du propre chez un aliéné ou un acculturé, s'avère une nécessité pour l'intellectuel qui fuit le propre et le même.

VI.- *LE COMMENCEMENT D'UNE AUTRE MÉMOIRE*

Comment saint Augustin forge-t-il l'homme face au commencement d'une existence nouvelle ? Quelle action lui octroie-t-il ? Sa pensée (dominée par la foi) entend précéder son être : de la culture des siens il en fait un territoire de péchés et de fautes. Le dépassement s'avère nécessaire pour celui qui s'en écarte.

D'ailleurs, quelle part réserve saint Augustin à la littérature orale dans ses écrits ? Sa propre culture orale fait-elle partie, de manière latente ou patente, dans ses textes « écrits », surtout dans la correspondance ? Il en parle rarement, et ce n'est que pour dire les « souillures » du patrimoine local. De l'héritage africain latinophone, nous n'avons que ses virulentes critiques contre Apulée et Térence. Il sera scandalisé par *L'Eunuque* de Térence :

> « N'ai-je pas vu dans ces livres que tu autorises un Jupiter tonnant et adultère tout ensemble ? Ce n'est pas que la puissance divine pût jamais être jointe avec une si infâme corruption. » (I, XVI, p.54)

Que dit-il à propos de la souvenance de la statue du célèbre Apulée surplombant la place publique à Madaure ?

En général, saint Augustin décrit sa culture, la comparant à une maison étroite : « La maison de mon âme est bien étroite et bien petite pour un aussi grand hôte que vous » (I, V, p.31) L'espace propre est incapable de recevoir la sagesse, et au bon Dieu de confectionner une culture universelle… Est-ce sa culture première (mémoire, éducation) qui est remise en question ? Sa culture, et il nous le dit, c'est également une maison qui « tombe en ruine » (I, V, p.31) Cette descente vers la négation n'a pas encore un aboutissement. Cette conscience négative peut expliquer généralement les aléas de l'altération dans une société en pleine mutation[1].

---

[1] J. P. Charpentier, op. cit., « L'Afrique lui offrait de fréquentes occasions d'exercer son éloquence et son zèle. À cette époque, elle présentait, à côté des monuments et des arts de

Que dit-il alors de la structure spirituelle des Numides ? Prenons un exemple de cette culture munie de sa propre religion mais en quête de vision propre du monde, la déesse Tanit. Déesse de fécondité[1], elle a comme emblème spécifique les éléments de la nature, notamment la colombe, la grenade, le poisson et le palmier. Ces éléments ne sont pas cités dans les *Confessions*. Sans doute Saint augustin y participe lors de sa jeunesse, a-t-il alors honte de parler de cette vénération ? Divinité bienfaitrice, déesse de tous les carthaginois, païens et chrétiens, Tanit est célébrée par des processions, représentées dans *la Cité de Dieu* comme des cortèges de courtisanes.

> « Sur le devant du temple, l'image de la déesse s'offrait à la vue. Les gens affluaient de tous côtés. Nous nous placions comme nous pouvions et nous regardions avec la plus grande attention les jeux qui se célébraient, portant nos yeux tantôt sur le cortège des courtisanes, tantôt sur la déesse vierge. À celle-ci on offrait des hommages suppliants, et devant elle on accomplissait des rites honteux. Nous n'avions là ni un mime décent, ni comme une comédienne pudique »[2].

Cette cérémonie, selon le philosophe catholique, est populaire, mais c'est une série de rites honteux.

Nonobstant, la conception augustinienne du monde métaphysique préservera quelques traces de sa propre culture. Imbu d'idées païennes, saint Augustin verra l'univers de l'existence sous forme d'une hiérarchie[3].

De l'âme, il va confesser : « il y a quatre passions de l'âme : le désir, la joie, la crainte, et la tristesse, c'est de ma mémoire que je tire cette connaissance » (X, XIV, p. 353) Sa mémoire collective lui offre alors les qualités (et contenus) antinomiques de l'âme humaine. Dans ses écrits,

---

la civilisation romaine, les restes vivants et nombreux d'une barbarie indigène qui n'avait jamais disparu, et les résistances opiniâtres d'un paganisme qui, jusqu'au dernier moment, lutta contre le christianisme par des attaques matérielles non moins que par les superstitions : c'était encore la terre des devins aussi bien que des donatistes. Le troupeau de saint Augustin se composait en grande partie de mariniers, de gens dont le rude et grossier langage se ressentait plus du punique que du latin. Augustin savait cependant s'en faire entendre ; son langage simple et populaire ne se refusait pas un barbarisme pour arriver jusqu'à eux et en être mieux compris. » (p. 255-256)

[1] Dans la langue amazighe, « tinit » veut dire « caprices, désirs » d'une femme enceinte, convenant parfaitement à l'annonce de la « fécondité.

[2] cité dans Pierre Villemain, op. cit., p. 247 (voir aussi *La Cité de Dieu*, II, 26).

[3] Selon saint Augustin, l'univers se fait à partir de la présence et ou de l'absence de l'Intelligence, de la Vie ou de l'Etre. Il en va ainsi des créatures :
– Les anges ont l'intelligence (donc la vie et l'être) ;
– Les animaux et les plantes possèdent la vie (donc aussi l'être) ;
– Les corps inanimés ont l'être ;
– L'homme est au centre : il peut s'intégrer à tous les niveaux car il est création.

ce système de la mémoire détermine systématiquement ses positions de païen et de manichéiste face à un saint Augustin qui retrouve Dieu.

D'ailleurs, il parle également de la mémoire, tentant de la définir : « la mémoire est comme l'estomac de l'esprit » (X, XIV, p. 353) Il ne s'agit pas de la mémoire (collective) première, la propre, mais bien de cette mémoire qui contient l'esprit en tant que souffle de Dieu. Qu'est-ce que l'esprit sinon le souffle de Saint-Esprit ? À toutes les mémoires d'en accepter le souffle.

L'acte de penser, selon Saint augustin, est à redéfinir :

> « D'où vient que dans la langue latine le mot qui signifie penser, ne veut dire autre chose dans son origine que rassembler, quoique étant devenu propre aux actions de l'esprit, il ne serve plus à marquer toute sorte de rassemblement pour parler ainsi, mais celui-là seulement qui se fait par la pensée. » (X, XI, p. 350)

Penser, cette action propre à l'esprit, tend à rassembler. Rassembler, c'est cela l'action de la religion (*relegare*). Cette action assure à la mémoire la continuité.

L'antonyme de la mémoire est l'oubli d'être ce qu'on est réellement. Qu'est-ce que l'oubli pour saint Augustin ?

> « [...] lorsque je prononce ce nom d'oubli, et que je connais aussi ce que je nomme, comment le pourrais-je connaître si je ne m'en souvenais ? Je ne dis pas du son de ce mot, mais de la chose qu'il signifie, laquelle si j'avais oubliée, il ne serait pas en mon pouvoir de connaître ce que signifierait cette parole. » (X, XIV, p. 355)

L'oubli devient plutôt le contraire de la connaissance. Ainsi, si l'auteur catholique oublie son être premier, donc il lui devient à ce moment étranger, comme s'il n'avait jamais existé.

En définitive, saint Augustin est à lire comme le commencement d'une autre mémoire qui s'éloigne du propre pour se fondre dans l'altérité, « heureuse et fière » dans les aléas de l'oubli et de la reconstruction d'une autre culture, une contre-mémoire.

En guise de conclusion, sans « se voir » le quatrième chaînon de l'héritage chrétien des Numides (Tertullien, saint Cyprien et Lactance), saint Augustin est à lire comme le dernier représentant de la civilisation chrétienne. Il est témoin de la fin de la romanité de l'Afrique quand Alaric, en 410, s'empare de Carthage. Les colons et citoyens romains s'enfuient vers les ports pour regagner la péninsule italique. C'est la fin. Le pieux philosophe sombre dans ses méditations, croyant que l'Africain est libre dans sa « cité de Dieu », ne courant aucun danger car le Royaume de Dieu « n'est pas de ce monde ».

Saint Augustin demeure le premier Amazigh à insérer les différentes manifestations de la honte de soi. Il apparaît comme ce penseur qui se

veut étranger à soi-même. Il est cet Africain qui se veut anonyme dans son amazighité. C'est cela ce que nous appellerons le « complexe de saint Augustin ». L'espace ethnique de saint Augustin est celui d'un homme qui, après avoir « erré » à travers hérésies et coutumes propres qu'il ne reconnaît point, découvre la foi, et notre question demeure : s'est-il découvert soi-même dans cette « sédentarisation » de l'être propre ? De ses écrits, il incarne la rupture épistémologique. Le lecteur découvre la non-origine de fixation qui veut dire une « origine unique ». Saint augustin s'inspire, directement ou indirectement, de l'esprit collectif de l'époque. Chez Saint augustin cohabitent le philosophe et le croyant, et de l'amazighité il extirpe des positions philosophiques, étrangères à la romanité, mais par la suite appropriées pour son évolution, d'où l'autobiographie impossible.

Certes, dans les *Confessions*, il est plus question d'un homme prétendument universel que d'un être culturel. L'homme « intérieur » est à découvrir, loin de toute authenticité. La culture de Dieu peut le sauver, pas celle des hommes, moins encore celle des siens. La foi vaut plus que l'appartenance à une ethnie. Le propre, ou bien l'autochtone, n'existe dans ce récit de soi que comme un « autre », s'approchant ainsi de l'hostobiographique[1] ! Saint augustin, dans sa vision de soi, reproduit la représentation du Romain qui voit en l'indigène un « barbare », c'est-à-dire un étranger. Et à la foi chrétienne d'intégrer l'autre pour lui offrir une identité universelle, et lui inculquer la haine de soi. Cela s'explique par la croyance à une même origine. Donc, cette altération va dans le sens de revenir aux origines, et changer d'identité, c'est avoir une identité.

Dans l'œuvre de saint Augustin, en plus de ce que les historiens et les philosophes le considèrent comme l'inventeur du « péché originel », il y a le péché d'être soi-même (ou le complexe de l'origine collective pécheresse), c'est grâce à l'affection maternelle qui l'y guide avec zèle.

Enfin, l'Eglise romaine, tout en assimilant bien le jeune Nord-Africain, va profiter de ses contemplations pour pérenniser politiquement. Que sera-t-il des premiers exégètes musulmans ? Vont-ils à leur tour lire saint Augustin ou bien créer des saint Augustin ?

[1] Le concept « hostobiographie », terme de Jacques Derrida, signifie l'autre comme hôte pour une autobiographie.

GAIUS MARIUS VICTORINUS, D'ERUDIT PAIEN A CHRETIEN OBSCUR

Cet écrivain est connu sous d'autres noms : Victorinus Marius, Marius Fabius Victorinus et Victorinus Afer[1]. Né en Afrique autour de l'an 300, Gaius Marius Victorinus est à la fois exégète, traducteur, grammairien, rhétoricien, pédagogue, philosophe et théologien. Il y a bien des détails de l'auteur dans les textes de saint Jérôme. Saint Augustin, à son tour, le qualifie d'érudit et de génie dans les arts « libéraux ». Par contre, la postérité catholique l'étudie peu ; cet oubli est dû en partie à son style obscur.

Avant de se convertir au christianisme, Victorinus traduit et commente les textes grecs de philosophie, notamment Platon et Aristote. Il est l'auteur de *Liber de Definitionibus*. Il commente également les textes de Cicéron, mais ce que garde la postérité est l'étude *De inventione*. Il compose aussi un manuel de grammaire latine : *Ars grammatica*. En tant que maître rhétoricien, il est l'auteur des *Hymnes trinitaires* en prose rythmée (vers libres).

De cette étape, il est utile de rappeler que quelques travaux sont perdus. On cite : un traité sur la logique *De syllogismis hypotheticis*, d'autres commentaires sur *Topica* et *Dialogues* de Cicéron, une traduction commentée des *Catégories* d'Aristote et la traduction d'*Isagoge* de Porphyre. Dans la littérature latine, il est dit auteur de *Liber ad Justinum manichaeum*, *De verbis scripturae : Factum est vespere et mane dies unus*, *Liber de physicis* et de la traduction de quelques œuvres d'Origène.

Grand maître de rhétorique, Victorinus émigre en 340 à Rome pour enseigner dans des écoles. Sa réputation est grandissime : en l'an 353 on lui érige une statue en son honneur au Forum de Trajan.

A la suite de la lecture de *la Bible*, l'auteur se convertit au christianisme, bien avant 361. Cette conversion, rendue publique, renforce son statut parmi les chrétiens de Rome. Il s'intéresse alors à l'étude des textes chrétiens. Il commente les trois *Épîtres* de saint Paul (aux Galatiens, aux Ephesiens et aux Philippiens). Il compose un traité intitulé *De Hoimoousio Recipiendo* et trois hymnes *De Trinitate*.

En 362, date de l'édit de Julien, Victorinus est forcé de quitter sa profession d'enseignant de littérature et d'éloquence. En tant que penseur chrétien, il mène un combat intellectuel contre l'arianisme, *Liber de generatione divini Verbi* et les quatre livres de *Adversus Arium*.

---

[1] Vincent Serralda & André Huard, op. cit., p. 105.

Enfin, vu sa formation en philosophie hellénique, il réussit la concordance entre néoplatonisme et christianisme. Les théologiens le classent parmi les « Pères de l'Eglise » latins. Ils vont un peu plus loin : c'est de lui que saint Augustin tient sa formation dans les études théologiques[1].

[1] V. Serralda & A. Huard, *op.cit* : « La conversion de ce philosophe berbère aura une immense importance dans l'histoire de l'Occident. Son compatriote Augustin y verra un miracle de la grâce divine qui a favorisé son acceptation de la foi : Victorinus a préparé le prodigieux évêque d'Hippone. » (p. 105)

OPTAT DE MILEV,
LE CHRETIEN EFFICACE

Cet écrivain nord-africain est nommé tantôt Optat de Milev[1], tantôt Optat Afer. Il aurait été un auteur inconnu si les œuvres de saint Jérôme, saint Augustin, Fulgence de Ruspe ne l'avaient pas cité. Il demeure pourtant crucial dans l'évolution de la pensée autochtone par rapport au christianisme. À l'encontre de saint Augustin qui revisite sa vie dans ses écrits, Optat de Milev n'insère pas de témoignage autobiographique dans son œuvre.

Il précède saint Augustin dans sa diatribe contre les donatistes, il réfute les thèses de Parménien. Il est considéré par l'auteur des *Confessions* « parmi ceux qui passèrent des ténèbres du paganisme à la lumière de la foi, et qui rapportèrent à l'épouse de Jésus-Christ les richesses des Egyptiens, c'est-à-dire, la science et l'éloquence humaine. »[2] Père de l'Eglise africaine, Optat incarne la doctrine orthodoxe du Christianisme, doté d'une renommée sous le pontificat de Sirice (384-399).

Les livres d'histoire disent que saint Augustin n'a fait que développer les thèses d'Optat dans sa lutte contre les donatistes. En fait, l'auteur des *Confessions* s'intéresse aux textes d'Optat, et s'inspire de ses arguments pour critiquer les donatistes.

> « Rien d'étonnant alors qu'Augustin ait suivi Optat également dans sa manière d'argumenter, parce que, en composant son *Psaume*, il visait au même but auquel paraît avoir visé Optat dans son septième livre : celui de faciliter l'entrée des donatistes dans l'Eglise catholique. »[3]

Pourquoi Optat de Milev est-il resté méconnu alors qu'il avait défendu l'Eglise contre Donat ? Comme œuvre, Optat a composé un texte contre

---

[1] Nom d'une ville ancienne algérienne, Milev (ou Milève) est dite actuellement : Mila. Durant l'occupation romaine, cette cité fait partie de la confédération des « Quatre Colonies » : Cirta (Constantine), Chullu (Collo), Rusicade (Skikda). Vers 360, saint Optat y exerce comme évêque.

[2] Alban Butler, *Vies des pères, martyrs et autres principaux saints*, tome 4, traduit librement de l'anglais par Jean François Godescard, Imprimerie de Décourchant, Paris, 1836, p. 177.

[3] Albert C. de Veer, « Note à propos de l'authenticité du livre VII d'Optat de Milev », p.389-391, in www.documents.irevues.inist.fr/, p. 391.

la nouvelle tendance des chrétiens africains : *Traité contre les Donatistes* (*Contra Parmenianum Donastistam*)[1].

I.- *CRITIQUE DE L'HERITAGE DONATISTE*

L'écrivain est connu pour sa virulente critique des hérétiques et des donatistes, et par extension des Circoncellions, des paysans rebelles d'Afrique. En bon défenseur de l'Etat, il les qualifie non seulement d'infidèles mais aussi de brigands[2]. Le schisme, nourri par le dogmatique tout comme il l'est par l'identitaire, dure jusqu'à la fin du Ve siècle, traduisant des temps où la christianisation de l'Afrique était à son apogée, plus importante que dans les autres parties du monde. Austère dans ses apologies, Optat de Milev sait pourtant garder un ton conciliatoire. Cela lui assure la béatification, reconnaissance posthume à son œuvre.

> « Saint Fulgence lui donne le titre de Saint, et le met au même rang que saint Augustin et saint Ambroise. Optat était évêque de Milève, en Numidie, et il fut le premier évêque orthodoxe qui écrivit contre le schisme des donatistes. »[3]

Bien qu'Optat n'ait jamais eu de culte ecclésiastique, il a une bonne place dans la martyrologie catholique, et sa date est bien le 4 juin du calendrier chrétien.

On parle de l'année 320 comme date de naissance d'Optat de Milev. Selon les textes chrétiens, il était un rhétoricien païen avant de se convertir tard au christianisme (Saint Augustin, *De Doctrina Christ,* XL). Il survit aux persécutions de Dioclétien, et à celles de Julien l'Apostat. Il vit à une époque où l'Eglise africaine était « un corpus mixtum » : il y a mélange d'innocents et de coupables, de justes et de méchants… Cette Afrique, vivant une crise profonde depuis des décennies, connaît à la fin du IVe siècle des bouleversements sociopolitiques. La querelle s'enclenche entre Chrétiens à la mort de Mensurius : Cécilien n'est pas accepté comme prétendant à l'Eglise de

---

[1] Optat de Milev, *Traité contre les donatistes,* traduction M. Labrousse (éd), Sources chrétiennes 412, Paris, 1995, notée ici *TD.*

[2] J. P. Charpentier, op. cit., « Le fanatisme religieux ne suffit pas, je crois, à expliquer les résistances presque invincibles, la fureur désespérée des circoncellions. Il me semble entrevoir dans cette faction religieuse un parti politique qui dans sa haine se recrute et s'arme d'une passion populaire ; qui invoque le fanatisme à l'appui de l'indépendance nationale : c'était une révolte contre l'autorité des empereurs aussi bien que contre l'Eglise ; c'est par là que l'on peut s'expliquer la sévérité des peines portées contre eux par les empereurs. » (p. 272)

[3] Alban Butler, *Vie des pères, des martyrs, et des autres principaux saints*, tome 8, Vanlinthout et Vandenzande, Louvain : 1830, p. 96.

Carthage[1]. Les temples chrétiens réussissent mal à gérer l'opposition entre l'africanité et l'universalité (signifiant romanité, chrétienté… bref tout ce qui s'oppose à l'amazighité), et tentent d'unir le dogmatique aux traditions propres. Par ailleurs, Optat est contemporain de la guerre du roi numide Firmus contre l'armée du général Théodore, sous le règne de l'empereur Valentinien, et l'auteur chrétien de se contenter de prendre le parti des maîtres, des conquérants...

A propos de sa mort, à l'instar d'autres auteurs, on n'en est pas sûr de la date, ni du lieu… « On ignore l'année dans laquelle mourut saint Optat ; on sait seulement qu'il vivait encore en 384. »[2] Il meurt, fort probablement, selon diverses sources, entre 384 et 392 et il est enseveli en Afrique.

II.- *CONTROVERSE CONTRE LE PROPRE*

Aux six livres du *Traité contre les Donatistes,* composés probablement entre 364 et 367, Optat de Milev ajoute un septième écrit quinze ans plus tard. Ces sept livres, écrits sous Valens et Valentinien (364-375), exposent un fervent Chrétien muni d'un style bien soigné[3]. Le traité nous renseigne peu sur sa personne, sa vie et l'Afrique. Il s'inscrit parfaitement dans la riposte intellectuelle aux Donatistes, notamment à Parménien, le successeur de Donat. Pour l'auteur chrétien, l'identité de l'Eglise n'est pas limitée à l'Afrique, elle est plutôt universelle et catholique.

Le premier livre raconte l'histoire du schisme jusqu'au concile de Rome – lors du règne du pape Miltiade). S'il y a schisme, c'est bien à cause d'un malentendu. L'élection de Cécilien (311-325) en est la cause *politique*[4]. Le quatrième siècle sera un drame pour l'Afrique : les rebellions ne cessent point.

---

[1] W.H.C. Frend, "The Christian period in Mediterranean Africa, c. AD 200 to 700), in John D. Fage, (edit), *The Cambridge history of Africa, vol. 2 (from C. 500 to AD 1050)*, Cambridge university press, 1976.

"For most of the next seven years North Africa was governed by officials appointed by the usurper Maxentius (AD 306-12). Church property was restored and churches were open again. The administration was just tolerant enough to allow hostility between confessors and *traditores* to fester without interference, and the inherent suspicions between Carthage and Numidia to come to the surface. In 311, however, the Bishop of Carthage died. As misfortune would have it, Caecilian was chosen as his successor, and his consecration was hurried through before the Numidian primate could arrive and exercise his right to participate in the event." (p. 467)

[2] Alban Butler, op. cit., p. 110.

[3] En plus de s'opposer aux idées de saint Cyprien, Optat récuse son style simple.

[4] www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo José Luis Gutierrez-Martin, « *Optato de Milevi. Actualidad de un escritor afrorromano de la antigüedad tardia* », AHIg 6, 1997, p. 275-304.

A propos de Cécilien, l'auteur écrit : « […] el nuevo primado parecia determinado a llevar hasta sus ultimas consecuencias las investigaciones encaminadas a clarificar el

Quant au deuxième livre, il aborde la question de l'unicité et l'universalité de l'Eglise catholique. Il y est pour la réconciliation et la fraternité entre chrétiens et donatistes, mais en mettant en relief l'erreur donatiste.

> « Par vos erreurs, vous vous êtes séparés de l'Eglise, et c'est en vain que vous revendiquez pour vous seuls ce nom d'Eglise ainsi que tous les dons qui y sont attachés et qui se trouvent plutôt chez nous que chez vous. Et il est établi qu'ils sont unis et indivisibles, si bien qu'on ne peut les penser séparément l'un de l'autre. En effet, on les énumère par leur nom, mais dans la pensée, ils forment un seul corps comme les doigts de la main que nous voyons séparés les uns des autres par des intervalles. C'est pourquoi qui en possède un les possède nécessairement tous. Et puisque aucun ne peut être séparé de ses semblables, ajoute que ce n'est pas un seul mais tous que nous possédons en propre. » (*Traité contre les Donatistes*, livre II, 5)

Cette allusion aux cinq doigts d'une main est intéressante à analyser : elle nous rappelle à la fois ce chiffre qui est à la base de l'organisation ethnique (tribus, clans se composent *ethniquement* de cinq leffs) et la symbolique de la main dans la magie. Signifiant l'unité et le salut, ce symbole est probablement à l'origine de cette analogie recherchée dans la tradition locale.

Texte hautement politique, le troisième livre excuse la violence de l'Empire en Afrique et l'approuve sous prétexte que les cruautés donatistes soient plus importantes.

> « [Optat de Milev] dégage la responsabilité des catholiques dans l'intervention de la force publique contre les hérétiques, puisque ce sont eux qui ont pris l'initiative de demander l'appui de l'armée. »[1]

Malgré l'acquiescement tacite, la hiérarchie ecclésiastique n'a rien à voir avec la répression brutale de l'Empire. Que fait alors l'auteur de la solution pacifique face à ce conflit ? Saint Augustin aura une position complètement différente vis-à-vis de cette répression de l'Etat contre les paysans insurgés : il les défend au nom de la tolérance et de la clémence.

Pour ce qui est du quatrième livre, il défend les catholiques, injustement qualifiés de pécheurs de *l'Ecriture*. Ces calomnies sont longuement discutées par l'auteur, et l'image du chrétien est à redorer – autrement dit rachetée. Révélant et interprétant quelques passages de cette violence, le texte met la persuasion au premier plan. L'objectif est simple : revaloriser cette image qui se dégrade aux yeux des autochtones

---

final de algunos bienes eclesiásticos que durante la última persecución habían sido confiados a un grupo de notables locales para evitar su posible embargo y que nunca habían sido devueltos. » (p. 279)

[1] Vincent Serralda & André Huard, op. cit., p. 106.

du fait que l'Etranger romain s'identifie simultanément au politique (gouvernement militaire) et au spirituel (gouvernement spirituel).

Vient ensuite le cinquième livre qui se réfère fondamentalement au concile d'Arles. Il y énonce sa critique théologique des donatistes. Il réduit sa réflexion à ceci : « l'efficacité ne dépend pas du ministre mais de Dieu ». Par conséquent, « les sacrements sont saints par eux-mêmes et non par les hommes qui les administrent. » Cette logique, corrélée à l'essence divine, résoudra le schisme grandissant entre donatistes et catholiques.

L'avant-dernier livre revient sur les points négatifs du donatisme. Il abonde dans la description des violences donatistes, accablant d'invectives cette théologie schismatique. Il est d'un intérêt historique, mais écrit à partir du point de vue d'un Africain qui sape toute expression autonome des Africains. L'apologiste avance des accusations gravissimes contre les donatistes. À propos de ses témoignages sur les coutumes funéraires africaines, Eric Rebillard cite l'écrivain numide : « « vous avez voulu envahir les basiliques pour revendiquer pour vous seuls les tombes et empêcher d'y ensevelir des corps catholiques » (livre 6, 7) »[1]. Comment expliquer alors ce refus d'enterrer catholiques et donatistes dans le même cimetière ? Est-ce pour leur refuser le droit à ce bout de la terre africaine ? Cette réfutation du christianisme romain va plus loin : les donatistes tentent d'humilier la grandeur et l'orgueil des classes dominantes – appartenant à l'Eglise ou à l'Armée. Ils sont alors la masse populaire.

Enfin, le septième livre « dont l'authenticité a été souvent mise en doute »[2] développe la réconciliation. Ce changement de ton annonce la fin du traité.

> « [L'auteur est] plus conciliant que dans ses six premiers livres ; ce qui autorise à croire, qu'il envisageait sa deuxième édition comme une sorte de 'retractatio', mais les passages douteux sont particulièrement suspects par le fait qu'ils cherchent à excuser la 'traditio librorum' et à minimiser ce crime : les traditeurs ont agi, non de plein gré, mais par nécessité »[3].

Autrement dit, n'a-t-on pas ici un retour sur ses convictions lui qui n'arrive pas à avoir une reconnaissance immédiate de l'épiscopat ?

En général, à travers le *Traité contre les Donatistes*, les historiens reconnaissent à l'auteur une grande érudition. Sa doctrine ne se résume pas à la querelle entre catholiques et donatistes, mais à la négation de

---

[1] Eric Rebillard, « *Koimetérion et Coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole », in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, Antiquité, année 1993, vol. 105, p. 978.

[2] Albert C. de Veer, « Note à propos de l'authenticité du livre VII d'Optat de Milev », p.389-391, in www.documents.irevues.inist.fr/, p. 389.

[3] Ibid.

l'authenticité locale, dans son opposition à la chrétienté universelle. Optat ne sera pas seul dans cette entreprise de dénigrement du propre. Il forme le duo avec saint Augustin : « Les écrits d'Augustin et d'Optat de Milève ont pu induire une image du donatisme comme phénomène violent, issu de populations rurales et peu romanisées de Numidie. »[1] Optat critique l'Eglise africaine, dans son expansion – des paroisses donatistes se multiplient vite – voire dans son affranchissement de Rome. Il accepte le rejet de l'Autre de ce qui est identitaire : les Romains, religieux et militaires, ont raison de conquérir et d'exploiter le corps africain.

III.- *ENTRE L'EMPIRE ET L'EGLISE ROMAINE*

Si Optat prend part à l'antagonisme entre les Eglise romaine et africaine, c'est pour défendre l'universel contre le local. Il démontre, à force de multiplier invectives et arguments, que le courant donatiste est dangereux : il le qualifie de mouvement bâti sur l'orgueil des fidèles et des prêtres, et non pas sur des principes. En développant cette dialectique particulière, Optat se mesure à Parménien, le chef de file des Donatistes. Il s'agit alors d'un Africain qui s'attaque aux compatriotes : cela intéresse les hommes de l'Eglise romaine surtout que le donatisme se déclare fondamentalement mouvement local.[2] La marge qu'est l'Afrique ne peut signifier une nouvelle identité à l'Eglise émergeant du Centre ; la dépendance de Rome est, au regard d'Optat, nécessaire.

Parmi ses griefs dogmatiques, il critique les enseignements donatistes à propos du baptême. « Il réfute avec force l'erreur des donatistes par rapport aux sacrements conférés hors de l'Eglise. Il fait mention des exorcismes dont on se servait dans le baptême »[3]. Il admet pourtant la validité du baptême des schismatiques. Ces exorcismes ne seraient-ils pas les coutumes ancestrales greffées ? Par cette position, il s'oppose à Cyprien, et s'approche de la doctrine augustinienne. Certes, il abonde dans la dissertation de la distinction entre schisme et hérésie. Rappelons que la succession épiscopale à Carthage est à l'origine de la naissance du schisme. Ces schismatiques refusent non seulement l'unité de l'Eglise, mais les enseignements de Jésus dans leur version africaine. Peut-être la marginalisation de l'Africain expliquerait-elle cette position hérétique : l'hérésie et le schisme seraient alors la protestation contre l'injustice…

---

[1] Hélène Ménard, op. cit., p. 185.
[2] cité dans Alban Butler, *Vie des pères, des martyrs, et des autres principaux saints*, tome 8, Vanlinthout et Vandenzande, Louvain, 1830.
« […] il n'est pas possible d'appeler ainsi les donatistes, eux qui sont renfermés dans une petite partie de l'Afrique, et même dans un coin d'une simple contrée… Il n'en est pas de même de l'Eglise catholique ou universelle ; elle est répandue par toute la terre ». (livre 2, n.1, p. 105)
[3] Alban Butler, op. cit., p. 107.

Le grand apport d'Optat de Milev est à voir dans l'élaboration de la théologie catholique des sacrements. La position des donatistes, notamment basée sur les idées de Cyprien, est claire : il n'y a pas de salut hors de l'Eglise. La nature de l'évêque détermine le sacrement, le baptême qu'il livre aux fidèles[1]...

Politiquement pragmatique, Optat voit possible la réconciliation entre République et Eglise : « En effet, la République n'est pas dans l'Eglise, mais l'Eglise est dans la République, c'est-à-dire dans l'empire romain. » (*TD*, livre 3) L'ecclésiastique a de l'autorité sur le pouvoir impérial : il peut gérer le politique et l'encadrer dans un sens ou dans un autre, mais toujours dans la direction de la justice suprême. L'Eglise a alors la haute main dans la répression.

Cette vision idéologique va de pair avec la critique des Circoncellions africains qui s'insurgent contre les Maîtres romains :

> « Aucun créancier ne pouvait alors exiger le paiement de ce qui lui était dû... Chacun se hâtait de renoncer aux dettes même les plus importantes... Les routes non plus n'étaient pas sûres : des maîtres, jetés à bas de leur voiture, coururent comme des esclaves devant leurs propres valets assis à la place des maîtres... La situation était renversée entre maîtres et esclaves. » (*TD*, livre 3, 4)

Cette description imprécise n'offre pas de données historiques sur les indigènes qui brisent les chaînes de la dépendance et de la misère.

Le grand problème de l'Eglise à l'époque d'Optat est de s'affranchir de l'autorité civile, de l'intervention des institutions impériales, juste pour s'accaparer davantage de pouvoir. Pour cela, l'auteur catholique opte pour la quête de la paix entre les deux corps : le gouvernement civil et l'Eglise. Cette cohabitation se réalise à force d'obéir aux lois de l'Etat romain, mais aussi par le fait que le pouvoir civil ne s'immisce pas des affaires de l'Eglise[2].

---

[1] Voir Martin Leiner, *op.cit.*

[2] H. F. Aristide Laviron, *Le christianisme jugé par ses œuvres ou de l'influence de la religion chrétienne*, tome 1, Librairie d'Eugène Belin & Librairie d'Ambroise Bray, Paris, 1857.

« Le prince, enseignait-elle (l'Eglise) avec saint Optat, ne relève d'aucune autre autorité que de celle de Dieu qui l'a établi ; c'est pourquoi il ne doit compte de ses actions qu'à Dieu. La mission du prince est de s'armer du glaive, quand il en est besoin pour obtenir l'exécution des lois, et pour punir les prévaricateurs. Mais quand il viole lui-même les lois de l'éternelle justice et qu'il paraît oublier ses devoirs pour exercer son pouvoir d'une manière despotique, alors il se met en contradiction avec la loi de Dieu, et l'Eglise, sans avoir la prétention d'intervenir dans l'ordre temporel, a le droit de le rappeler à l'observation de cette loi. Ce devoir devient plus impérieux encore quand le prince entrave la liberté de l'Eglise, ou quand il veut intervenir directement dans son gouvernement ; alors elle déploie toute son énergie pour faire rentrer le pouvoir usurpateur dans les limites de la sphère qui lui a été assignée. » (p. 358)

D'ailleurs, Cyprien adopte la même position envers les institutions romaines : elles ne peuvent gouverner l'Eglise. Le rapprochement entre l'Eglise et l'Empire est inévitable pour les mêmes gouverneurs de Rome.[1] Le Ve siècle connaît l'édition de plusieurs décrets impériaux qui renforcent la concorde entre Eglise et Empire. Optat précède ainsi Augustin dans sa distinction des deux sociétés : la communauté de l'Etat et la communauté de l'Eglise. (Voir *La cité de Dieu* d'Augustin), et il est pour une entente d'intérêts entre les deux corps…

Remettant en cause la légitimité de l'Eglise africaine (donatiste), Optat s'oppose au corps ecclésiastique local pour prôner la continuité dépendante dans la nouvelle spiritualité. Il décrit une Afrique vivant une crise politico-religieuse où les fidèles contestent non seulement leur marginalisation dans les affaires de l'Eglise, mais leur dépendance de Rome, où la paix sociale n'a pas lieu d'être… Sans avoir jamais voyagé hors de la Numidie, l'écrivain milite irréversiblement pour le christianisme de Rome contre les dieux locaux, contre la tendance donatiste qui dénonce les injustices sociales. Il demeure dans l'histoire catholique comme ce religieux qui justifie la violence de l'Etat contre le même chrétien…

En fin de compte, Optat de Milev réduit la question donatiste à une simple question religieuse. Cela représente sa grande erreur : il gomme tout ce qui relève de la portée sociopolitique du donatisme. Pourquoi l'auteur africain n'a-t-il pas vu dans le courant donatiste un mouvement chrétien résistant à l'occupation au nom des armes et du livre ? Cela demeure une question insoluble pour l'histoire et la littérature nord-africaines…

---

[1] Voir Optat de Milev, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 26, Append. 3, 113-23.

L'empereur Constantin tient de bonnes relations avec l'Eglise, ce qui est manifeste dans sa lettre adressée au vicaire d'Afrique Aelafius. Il s'y préoccupe du schisme donatiste, danger et pour l'Empire et pour l'Eglise. « En effet, comme je suis assuré que tu es, toi aussi, un fidèle du Dieu suprême, je confesse à ta dignité que je ne trouverais en aucune manière juste que soient négligés par nous les conflits et les disputes de cette nature, à cause desquels la divinité suprême pourrait peut-être s'émouvoir non seulement contre le genre humain, mais également contre moi-même, au soin de qui, d'un signe de sa volonté céleste, elle a confié la conduite de toutes les affaires terrestres […]. Et de fait, je pourrai être réellement et pleinement rassuré, et espérer à chaque fois de la bienveillance si prompte à s'exercer du Dieu tout puissant les plus grands succès et les plus grands bonheurs, lorsque je me serai rendu compte que tous sans exception vénèrent le Dieu très saint selon le culte de la religion catholique qui lui est dû, et dans la concorde fraternelle de l'observance. » (p. 206) La concordance entre Eglise et Etat est parfaite ; cela mène les donatistes à trouver toutes les raisons pour s'insurger contre une telle harmonie religieuse et politique.

SYNESIOS DE CYRENE, MI-PLATONICIEN MI-CHRETIEN

Philosophe prolifique, Synésios de Cyrène est-il le même Synésios l'Alchimiste ? Né vers 370 à Cyrène, décédé vers 414, il est un penseur néoplatonicien, mariant l'hellénisme originel et le christianisme tardif[1]. Issu d'une famille riche, il reçoit son éducation en Egypte. Il est l'élève d'Hypatie d'Alexandrie[2], envers laquelle il a un grand amour complexe, révélé dans une longue correspondance[3]. De même, il a une forte amitié avec le Patriarche d'Alexandrie Théophile. Il aura quatre enfants chrétiens en épousant une chrétienne d'Alexandrie.

Il rentre à Cyrène pour remplir des tâches de militaire. Il est chargé, entre 399 et 402, de la fonction d'ambassadeur auprès d'Arcadius, empereur de Constantinople. Il y restera quatre ans pour défendre les intérêts de Cyrène : réduire les charges pour la Pentapole. Cela manifeste un amour patriotique.

Grâce à sa culture et à son amour de la patrie, Synésios devient évêque auprès du peuple de Ptolémaïs en 411. Il y a alors silence dans sa réflexion néoplatonicienne, notamment autour des questions de la résurrection et du destin du cosmos[4]. Encore catéchumène, il occupe le siège épiscopal de Ptolémaïs.

Que fait-il alors de sa pensée néoplatonicienne ? Son œuvre laisse entrevoir un auteur intéressant à lire. Son autre texte *Dion* (*Dio*) traite des rapports étroits entre religion, philosophie et culture. Dans *Catastasis*, il retrace la fin de la Cyrénaïque romaine, toujours dans un sentiment anticolonial. Il entretient une *Correspondance* composée de 157 lettres[5]. Notons également qu'*Éloge de la calvitie*[6] parle de la

---

[1] Denis Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Etudes d'Antiquités Africaines, Editions du CNRS, Paris, 1987, p. 316.

[2] Mathématicienne et philosophe grecque, Hypatie est née en 370, décédée en 415. Fille de Théon d'Alexandrie, elle est la directrice de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

[3] « C'est pour vous seule que je négligerais ma patrie ; et si jamais je puis la quitter, ce ne sera que pour aller auprès de vous » ; « Quand bien même nul souvenir ne resterait aux morts dans els enfers, moi je m'y souviendrais de ma chère Hypatie » (Lettre 24) ; « La philosophe si chère à Dieu et que nous ne saurions trop vénérer » (Lettre 17).

[4] Voir Christian Lacombrade, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Les Belles Lettres, Paris, 1951.

[5] *Epistolae*, éd. par A. Garzya, Rome, 1979), trad. A. Garzya et D. Roques, Les Belles Lettres, coll. des Universités de France, CXLVII.

[6] *Calvitii encomium*, in *Synesii Cyrenensis opuscula*, éd. par N. Terzaghi, Rome, 1944.

rhétorique. Il écrit *Hymnes* (au nombre de dix) et fragments d'homélies,[1] *Opuscules*, *De la Providence (De providentia)* ou *Aegyptii (Récit égyptien)*, *De la royauté (De regno)* et *Des songes (De insomniis)* qui est une interprétation des rêves.

Dans ses dix hymnes, il chante quelques faits de sa propre vie d'une part, et de l'autre discute le théologique et le philosophique. Par exemple, l'hymne (3) narre le retour dans le pays natal après un voyage à Thrace aux environs de 402 et 403. Ce ton nostalgique met à nu son amour pour l'Afrique. De même, datant des années 405 à 410, l'hymne (8) est un chant du bonheur familial, contrastant avec un religieux souffrant de deuils et de la séparation de son épouse…

Synésios de Cyrène meurt en 413.

---

[1] *Hymni*, éd. par N. Terzaghi, Rome, 1939, trad. Ch. Lacombrade, Les Belles Lettres, coll. des Universités de France, 1978, XLIX.

QUODVULTDEUS

Les conditions de sa naissance et de sa mort, demeurent inconnues. Quodvultdeus est Nord-africain. Il a vécu à Carthage au début du Ve siècle. Il a exercé la fonction de diacre dans la cité africaine en 421.

Les lettres latines parlent de Quodvultdeus comme l'un des correspondants de saint Augustin. Il recherche conseils et idées auprès du maître pour combattre les hérétiques. Il se montre un disciple de saint Augustin. Il est un clerc formé dans l'œuvre-fleuve du catholicisme. Il se réfère même à des œuvres augustiniennes inconnues.

Il succède à Capréole comme évêque de Carthage en 437. Il s'engage à combattre le Pélagianisme. Il compose *Traité contre cinq hérésies* entre 437 et 439. Ce traité est célèbre à travers les temps, notamment au Moyen Age, comme une œuvre de saint Augustin.

> « [Quodvultdeus] proclame la compatibilité et l'accord entre les doctrines chrétiennes et l'enseignement d'Hermès exposé dans l'Asclépius, ce qui favorisa l'entrée d'Hermès, en tant que prophète païen de la révélation chrétienne, dans les bibliothèques médiévales, malgré la sévère condamnation de l'Asclépius lancée par Augustin dans le *De civitate Dei*. »[1]

Son approche est similaire à celle de la *Cité de Dieu* de saint Augustin : il excelle dans l'exégèse allégorique.

L'auteur catholique critique avec violence l'arianisme. Il adopte ainsi une position antagoniste contre l'occupation vandale. Avec l'occupation de la ville par les Vandales, Genséric bannit Quodvultdeus et le déporte vers Naples. C'est là qu'il compose *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*[2], entre 445 et 451.

Si la postérité octroie pendant longtemps et erronément l'authorship de ce livre à Prosper d'Aquitaine, et une série de sermons à saint Augustin, c'est tout simplement pour la ressemblance du style de Quodvultdeus de ces auteurs chrétiens. L'œuvre est sous forme d'un vademecum méthodique et systématique de l'exégèse africaine de l'époque, où les promesses et prophéties sont explicitées comme un don éternel à l'humanité.

Quodvultdeus meurt en 454, enterré peut-être dans les catacombes de Saint Janvier à Naples.

---

[1] Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Presses Univesitaires de France, Quadrige, 2002, p. 672.

[2] Quodvultdeus, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, 2 tomes, introduction, texte latin-traduction et notes de René Braun, Les Éditions du Cerf, Paris, 1964.

VICTOR DE VITA ET LA FIN DE L'HISTOIRE ROMAINE EN AFRIQUE

Faut-il accepter les anecdotes rapportées dans le chef-d'œuvre de Victor de Vita, *Histoire de la persécution vandale en Afrique* ? Jusqu'à quel point ce manuel est-il objectif dans la narration de cette nouvelle conquête qui va de 429 à 439 ? A travers le récit, l'attachement des Nord-Africains au catholicisme semble être exemplaire, voire idéaliste[1].

Les Vandales sont généralement des ariens, autrement dit des hérétiques au regard de l'Eglise. Les notables locaux (romains et romanisés) sont en général catholiques. Ils récusent la présence d'un pouvoir hérétique. Selon les manuels d'histoire, les Vandales saccagent et profanent les temples. (Voir *Livre des promesses et des prédications de Dieu* de Quodvultdeus)

Face aux Vandales, Romains et indigènes romanisés, il y a bien sûr aussi les tribus amazighes, qui se soulèvent et défendent leurs vœux d'une Afrique aux Africains. Les Maures[2], parmi lesquels il faut intégrer les Africains latinisés et catholiques, sont également les acteurs de cette querelle, plus politique que religieuse, entre chrétiens. Nonobstant, le chroniqueur dit peu de chose des Numides et des Cyrénaïques.

Qu'en dit l'auteur de ses positions dans son récit de guerre ? L'historiographe décrit, avec des fioritures de style, les concitoyens placés face à la mort : ils croient au catholicisme malgré la répression arienne, pressentant ainsi la fin d'une Afrique romaine.

I.- HISTORIOGRAPHE NORD-AFRICAIN

Victor de Vita est un auteur amazigh, né vers 440, et décédé en 484. Il est originaire, fort probablement, d'après les connaissances qu'il montre du pays dans son chef d'œuvre, du nord de la province de Byzacène, et il parle aussi avec minutie de Thambeae et d'Aquae Regiae (environs de Kairaouan). Il est évêque de Byzacène[3]. A l'instar des

[1] « Sous l'empire de la terreur que leur inspiraient les cruelles violences que j'ai brièvement racontées plus haut, grand nombre d'hommes et de femmes s'enfermèrent, à l'insu de tous, dans des cavernes ou dans des endroits déserts : là, privés de toute nourriture, vaincus par la faim et le froid, ils rendirent leurs âmes épuisées de souffrances et de tribulations, mais au moins dans cette extrémité ils jouissaient en paix de la sauvegarde de leur foi. C'est ainsi que l'on retrouva dans la caverne de Ziqua le cadavre déjà corrompu d'un prêtre de Mizenta, Cresconius. » (Livre 5, XV)

[2] Victor de Vita les appelle dans le manuel « Romani ».

[3] Serge Lancel, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au Ve siècle », *op.cit* « [...] originaire d'une cité que nous appelons Vita, bien

multiples repères géographiques, les références à l'histoire, à partir de son chef-d'œuvre, montrent un auteur vivant dans sa peau les sévices vandales.

En 480, il fait partie du clergé de Carthage qui connaît ces violences ariennes. Deux années après, il est mené de force vers l'exil, en compagnie d'un groupe de catholiques persécutés. Bien qu'il puisse rentrer à Carthage en 484, les violences contre les catholiques perdurent.

Vers 504, Victor de Vita consacre Fulgence comme évêque de Ruspe, enfreignant l'édit de Thrasamund – ce texte interdit d'ordonner des évêques à la place de ceux qui sont morts. À cause de cette infraction, l'auteur chrétien connaît à nouveau l'exil en Sardaigne où il meurt vers l'an 510.

Auteur singulier, Victor de Vita est, dans *Histoire de la persécution vandale en Afrique*, témoin oculaire d'une Afrique en pleine ébullition politique. Les Romains sont vaincus par les Vandales, et les vicissitudes se multiplient vite au milieu du V[e] siècle jusqu'au point de déformer l'état général du pays. L'auteur décrit les conditions sociales et cultuelles de Carthage sous domination barbare. Il adresse son texte d'histoire à la Cour de Constantinople.

> « Quant à moi, soumettant une nuque d'obéissance à l'injonction celui qui me donne ordre, je m'efforcerai de faire connaître, de façon succincte et brève, les événements survenues dans les contrées africaines quand s'y déchaînaient les Ariens ; et tel un ouvrier dans les campagnes, les épaules lasses, je recueillerai l'or des filons cachés. Mais cette matière, prise encore dans une gangue d'impuretés, je la remettrai sans tarder à l'artiste pour qu'il lui fasse subir l'épreuve du feu et qu'il puisse en façonner des pièces de monnaie. » (*Prologue*)

La servilité de l'auteur est caractérisée dans cette analogie étrange : il est un ouvrier agricole (païen), et son amour des Romains est solennel.[1] Autrement dit, il récuse le titre d'historien[1].

---

que la forme adjectivale du toponyme soit seule attestée, une ville dont nous ne savons rien, sinon qu'elle fut le siège d'un évêché qu'un précieux document annexé à *Historia, la Notifia prouinciarum et ciuitatum Africae*, situé en Byzacène ; et quelques détails du récit de Victor suggèrent de la localiser dans le nord de cette province, peut-être dans les parages de l'actuelle ville de Kairouan. » (p. 1199)

[1] « Écoutez bien cela, prêtez-moi une oreille attentive, vous tous habitants de la terre, fils des hommes, vous tous, riches et pauvres. Vous qui estimez les barbares et glorifiez leurs actes, pour votre condamnation, voyez donc ce qu'indique leur nom, examinez leur conduite. Pouvaient-ils adopter un nom qui leur convint mieux que celui de barbare, où sont si bien exprimées la férocité, la cruauté et la terreur ? Vous pouvez les combler de tous les présents, les prévenir de toutes les marques d'estime que vous voudrez, pour eux ils ne pensent qu'à une chose, jalouser les Romains. Leur constante préoccupation est de faire pâlir le plus possible la splendeur et la renommée du nom romain; ils voudraient que tous les Romains périssent, et, si parfois ils ont accordé à quelques-uns la grâce de la vie,

Victor de Vita se base dans sa composition sur le vécu pour raconter cette persécution, tout en s'appuyant sur les récits oraux – suivant la méthode d'Hérodote. Sa vision des choses est alors fort probablement déformante. Ses chroniques sont morcelées, tout comme elles traitent d'un point de vue purement catholique. Il s'intéresse moins à *faire* l'histoire qu'à susciter la compassion chrétienne.

Par ailleurs, l'importance de ce traité réside dans le fait d'insérer un document historique pour le catholicisme, *la Confession de foi* établie par Eugène de Carthage pour les évêques orthodoxes, qui va être présentée au roi vandale Hunéric au moment de la conférence des évêques catholiques et ariens célébrée en 484. Les sévices connus par les Africains sont innombrables, et le récit les narre dans tous les détails – multipliant digressions et commentaires.

II.- UNE NARRATION TOUT A FAIT SINGULIERE

La formation de l'auteur s'est accomplie particulièrement dans les études latines, et d'après les historiens il lisait uniquement en latin. Les références grecques sont découvertes à travers la traduction. Pour les modernes, il est un mauvais historien par opposition aux autres historiographes latins. Il s'emporte dans ses témoignages partiaux, au moment de rapporter les événements historiques. Il choisit, par exemple, des analogies du terroir : pour parler des catholiques il les compare à des abeilles.

> « Cependant, au milieu de cette tourmente, le peuple de Dieu restait ferme dans sa foi; et, comme un essaim d'abeilles élève ses alvéoles de cire, ainsi, par ces épreuves, comme par des pierres que la foi rendait aussi douces que le miel, ce peuple allait toujours grandissant en nombre et en courage. » (Livre 1, VII)

Tout ce qui est positif est attribué aux catholiques, alors que le discrédit est patent quand il se réfère aux Vandales et aux Maures. Les positions de l'auteur sont manifestement développées, pêle-mêle avec le contage historique.

---

c'était pour les réduire en servitude : jamais ils n'ont eu d'affection pour les Romains. » (Livre 5, XVIII)

[1] Lancel, Serge, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au Ve siècle », op. cit., « Le titre d'*Historia persecutionis Africanae prouinciae* figure dans l'incipit des manuscrits. Mais l'auteur aurait récusé cette dénomination d'*Historia*. Dans un prologue adressé à un destinataire non nommé, mais dont nous devons à la perspicacité d'H.-I. Marrou l'identification à la personne de l'évêque Eugène de Carthage, Victor affirme modestement qu'il s'est contenté, en bon ouvrier (*operarius*) de rassembler des matériaux ; ce sera à l'artiste (*artifex*) qu'est Eugène qu'il reviendra d'en composer une « histoire », afin de faire connaître ce qui s'est passé en Afrique quand s'y déchaînaient les persécutions des ariens. » (p. 1200)

1.- LE RECIT DE L'HISTOIRE

Ce manuel est écrit sous forme d'un pamphlet contre les rois vandales et les Ariens. L'auteur use de sa rhétorique pour glorifier les chrétiens martyrs dont l'onomastique dit beaucoup de l'époque. Les versets bibliques lui servent toujours de référence pour expliquer, témoigner et persuader le public visé (fondamentalement catholique).

Victor de Vita est conscient du fait que sa narration est difficile :

> « Mais pourquoi m'attarder à une description qu'il m'est impossible d'achever ? Leur fut-il donné de revivre et de parler de ces faits, Cicéron verrait se dessécher le fleuve de son éloquence et Salluste se trouverait incapable de proférer une parole ! Et, sans parler de gens manifestement au-dessous de pareille tâche, ni Eusèbe de Césarée, ni Rufin, le traducteur si élégant de ses éloquents discours, que dis-je ! ni Ambroise, ni Jérôme, ni notre Augustin lui-même ne parviendraient à s'en acquitter. » (Livre 5, XVIII)

Ne faut-il pas y déceler là une fausse modestie de la part de l'auteur ? Quand Gunthamund cesse de persécuter les catholiques, qu'en dit Victor de Vita dans son manuel ? Les blancs, qui sont peut-être des oublis, sont récurrents.

Le chef-d'œuvre est divisé parfois en trois livres, parfois en cinq livres, dans les différentes publications. Il est écrit entre le 25 février 484 (édit d'Hunéric) et le 22 septembre 487 (mort du roi vandale). Christian Courtois avance dans *Victor de Vita et son œuvre* qu'il y a des retouches effectuées par l'auteur après la mort du persécuteur, de 488 à 489. Le premier livre se réfère aux temps de Geiseric, depuis le débarquement en Afrique (429) jusqu'en 477. Le second, tout comme le troisième, parlent du règne de Hunéric entre 477 et 484. Tout le manuel se réfère à ces années-là, sans jamais abandonner le ton de condamnation morale des cruels Vandales.

En général, le traité est belliqueux dans ses narrations. Le SOS est constant, adressé aux lecteurs, lancé à l'Empire sauveur. L'historiographe rapporte par le menu toutes les anecdotes entendues par-ci par-là, peut-être aussi vécues dans sa peau. Par exemple, il décrit la fin d'Hunérich de la manière la plus monstrueuse[1]. La part de l'imagination s'investit excessivement dans une narration hyperbolique. La subjectivité est fort démesurée, et la liste des adjectifs pour discréditer éthiquement les Vandales est infinie. Mais, le narrateur croit (ou entend faire croire) à la véracité de son récit : « Celui qui me

[1] « Hunérich, le plus monstrueux des scélérats, occupa le pouvoir durant sept ans et dix mois; il couronna sa vie par la mort qu'il avait méritée : il fut envahi par la pourriture et la vermine, de sorte que l'on n'enterra pas un cadavre, mais des lambeaux de corps humain : il subit ainsi le même sort que cet ancien roi transgresser de la loi divine, dont le cadavre pourri fut enfoui comme celui d'un âne. » (Livre 5, XXI)

soupçonnerait de raconter des fables, pourrait consulter à ce sujet le légat de Zénon » (Livre 5, VII) En effet, sur les Vandales, il n'y a que des témoignages catholiques : Victor de Vita, Quodvulteus, Procope de Césarée, Prosper d'Aquitaine[1], laissant plus d'espace aux fables, autrement à la fabulation.

L'historiographe est constamment soucieux de l'art de raconter : « Qu'ajouterai-je encore au récit de ces drames sauvages et impies ? » (Livre 1, IV) Il craint de perdre la communication avec la réception positive. Il compile, dans un ton de déploration continue, les différents moments noirs vécus par les Catholiques. Il rapporte différents épisodes et contes de cette persécution vandale, décrite depuis son avènement, et vécue dans sa peau depuis l'enfance. Il ne va vivre, et comprendre, ces scènes cruelles qu'une fois adulte, et la prémonition de la chute des Vandales s'annonce, entre les lignes, comme une lutte fratricide entre Chrétiens.

2.- LA LITTERATURE LOCALE EN PERIL

De manière systématique, à travers l'histoire, les Occupants brûlent la littérature en vogue de l'espace investi qu'ils s'approprient : la culture indigène est éradiquée. L'histoire des lettres africaines est une histoire de flammes continues. Cela doit expliquer la pénurie de références locales (manuscrits, objets d'art). Les idées locales dérangent tout occupant de par ce qu'elles expriment d'expression autonome et de vision à part.

L'historiographe se réfère aux autodafés des livres, ce trésor d'une civilisation millénaire. La destruction de la littérature écrite se fait plus rapide en l'absence d'institution pour la protéger.

> « « Tous les livres appartenant aux prêtres poursuivis devaient être livrés aux flammes (à ce propos, nous ordonnons à présent qu'on fasse subir le même sort à tous les écrits où nos ennemis ont puisé l'erreur que nous poursuivons).» » (Livre IV, II)

Cela doit expliquer également pourquoi tout se préserve dans la littérature orale, nature ignifuge.

À travers l'*Histoire de la persécution vandale en Afrique*, le discrédit porté aux artistes locaux est manifeste dans ce passage :

> « Je ne dois pas omettre non plus de mentionner un certain chef de comédiens, nommé Mascula. Après avoir essayé des embûches pour lui faire abjurer la foi catholique, le roi s'employa lui-même à le séduire par mille promesses terrestres : il le comblerait de richesses, si seulement il voulait se montrer docile à ses volontés. Mais lui resta fort et invincible dans sa foi » (Livre I, 15)

[1] Christian Courtois, *Victor de Vita et son œuvre. Etude critique,* Imprimerie officielle du gouvernement général de l'Algérie, Alger, 1954.

Les comédiens sont détestés par les religieux, et Victor de Vita en fait une exception pour les services catholiques de la personne naguère détestée... Les théâtres africains sont damnés, et en temps du pouvoir catholique probablement détruits. Le même sort est réservé aux autres espaces qui créent des objets d'art local. Cette confession des persécutions antérieures de l'Eglise aux agents de la culture païenne montre combien l'historiographe regrette, dans un emportement nostalgique, les temps de l'autorité catholique.

Qui préserve alors l'*Histoire de la persécution vandale en Afrique* si ce n'est l'Eglise catholique, en ces temps du règne vandale qui brûle tout...

III.- ETABLISSEMENT DES VANDALES EN AFRIQUE

C'est en 428 que Genséric[1] est investi roi des Vandales et des Alains, après la mort de son demi-frère Gundéric, tué par des Suèves. À cette même époque, l'Empire romain connaît une crise politique en Afrique. L'empereur Valentinien III (419-455), tout comme la régente Galla Placidia, accuse le comte d'Afrique, Boniface, d'une série de délits, notamment le fait de tolérer la présence de l'arianisme. Le comte, qui refuse de telles imputations et d'obtempérer, est désormais considéré ennemi public en 428. La guerre civile est fort possible, mais les divisions internes sont bien là : c'est dans ces conditions politiques qu'arrivent les troupes de Genséric sur le sol africain.

Désireux d'avoir les trésors de l'Afrique romaine, Genséric traverse le détroit vers la Maurétanie, avec 80 000 hommes dont 20 000 guerriers, selon Procope et Victor de Vita : « le peuple cruel et sauvage des Vandales a touché le sol de notre malheureuse Afrique. » (Livre 1, I) La population vandale est ainsi peu importante. Les Vandales ne peuvent exploiter toutes les terres conquises, ni gouverner les provinces annexées. Les Imazighen, depuis longtemps hostiles aux Romains, profitent d'une telle situation pour récupérer terre et pouvoir. Les Vandales occupent principalement les environs de Carthage. En parcourant la Maurétanie vers Carthage, ils dévastent les tribus et les villes[2].

[1] « Geisérich […] Ce tyran avait régné trente-sept ans et trois mois. » (Livre 1, XVII)

[2] « […] Ils trouvèrent la province dans la paix et la tranquillité. Mais les bataillons de l'impiété traversèrent en tous sens cette belle terre florissante, dévastant, dépeuplant, brûlant et massacrant tout. Ils n'épargnèrent pas même les arbres fruitiers : ils ne voulaient pas qu'après leur passage les hommes qui s'étaient cachés dans les antres des montagnes, les précipices et les retraites de toutes sortes, pussent profiter de cette nourriture. Leur cruauté furieuse se renouvela partout la même : aucun lieu ne fut à l'abri de ses atteintes. C'était surtout sur les églises et les basiliques des saints, les cimetières et les monastères que leur scélératesse sévissait le plus. Ils allumaient, pour brûler les maisons de pierres, des incendies plus grands que pour brûler des villes et des forteresses

Durant le printemps de 429, l'armée vandale effectue la traversée du détroit de Gibraltar, pour atteindre la cité d'Hippone, au milieu de l'année 430. La cité est assiégée durant des mois, elle tombe en 431. Il est utile de rappeler que saint Augustin meurt le 28 août 430, bien avant la prise de sa Cité. (Livre 1, III)

De plus en plus affaiblis en Afrique, les Romains finissent par accepter l'invasion vandale :

> « […] les Vandales gardaient en principe le statut de « fédérés » qui avait été le leur en Espagne, sans pouvoir politique sur les Romano – Africains qui demeuraient théoriquement les sujets de l'Empereur. »[1]

Les Romains signent un traité de paix en 435. Le traité d'Hippone offre aux Vandales l'accord de s'établir sur le sol africain, à condition de servir Rome. L'accord précise également les rapports politiques (et religieux) entre l'Empire et les Vandales sur la terre nord-africaine. En 437, Genséric fait d'Hippone sa capitale.

Mais, les Vandales continuent leur conquête et entrent à Carthage le 19 octobre 439. Victor de Vita précise : « Les termes me font défaut pour célébrer dignement le proconsul de Carthage, Victorien d'Hadrumète » (Livre 5, IV) Le Catholique refuse de recevoir le baptême arien, et « le tyran fit endurer à Victorien des tourments dont la durée et la cruauté défient toute description. Le saint confesseur acheva son combat dans des transports de joie divine, et recueillit ainsi la couronne du martyre. » (Livre 5, IV). En outre, les sénateurs connaissent le même sort : « Grand nombre de sénateurs furent emmenés captifs ; un édit prescrivit aux habitants de tout livrer, or, argent, bijoux, étoffes précieuses. » (Livre 1, IV) Enfin, l'auteur se dit incapable de détailler tous les maux vandales :

> « Rien que pour Carthage on ne parviendrait pas à énumérer seulement les diverses sortes de supplices, même en évitant l'enflure du style. Ce que nous voyons de nos jours nous en est une preuve palpable. » (Livre 5, VII)

Carthage est totalement saccagée : les Vandales rasent les temples que les mêmes incendies ne peuvent détruire, et « mus par la haine, ils ont fait disparaître jusqu'aux fondements le théâtre et le temple de la Mémoire et la voie que l'on appelait Céleste. » (Livre 1, III) Les cités africaines connaissent le même sort : « aujourd'hui de toutes ces splendeurs des cités antiques il ne reste même pas le souvenir. » (Livre 1, III)

---

entières. Trouvaient-ils fermées les portes du saint lieu, ils se livraient à l'envi un passage à coups de hache. » (Livre 1, I)

[1] Serge Lancel, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au V[e] siècle », op. cit, p. 1202.

Après la prise de la capitale de l'Afrique romaine, les Vandales débarquent en Sicile en 440, se préparant à la marche sur Rome. Aussi, en 442, l'empereur Valentinien III leur octroie de nouvelles terres en Afrique, dans un deuxième traité (*foedus*). L'expansion vandale se réalise aux dépens de la réduction des terres impériales. Toutefois, d'après les manuels d'histoire, les Vandales ne fusionnent ni socialement ni politiquement avec les autochtones (amazighs et romanisés) et les colons. Les spoliations vandales sont innombrables ; les indigènes s'insurgent contre de tels abus. En outre, le fisc se fait de plus en plus pesant pour la population, notamment pour les pauvres tribus – cela ne disparaîtra point de la mémoire nord-africaine.

Quand le roi vandale Geiseric met l'évêque Deogratias à la tête du siège de Carthage le 24 octobre 454, l'historiographe affirme que c'est un acte voulu par Valentinien III. Mais, avec le décès de Valentinien III en 455, les relations entre l'Empire et les Vandales connaissent des moments de rupture. Cela va être renforcé négativement par la mort de Deogratias en 457. Par conséquent, l'ordination des évêques en Proconsulaire est totalement interdite. Le catholicisme est en pleine crise, autrement dit interdiction institutionnelle.

Les Vandales occupent la Corse et la Sardaigne en 455, pillent Rome du 2 au 16 juin 455. Ils conquièrent la Sicile en 468. L'Empire romain d'Occident connaît sa chute officielle en 476. Avec le décès de Genséric, en janvier 477, les Vandales connaissent des crises internes qui affaiblissent le pouvoir, et toute idée d'expansion est alors éloignée des plans du royaume.

IV.- L'ART DE PUNIR

Dans le texte de Victor de Vita, nous constatons l'emphase sur les sévices et l'art de punir lors de cette époque agitée du Ve siècle. Les victimes sont les indigènes chrétiens, les pieux et les innocents (enfants, vieux et femmes). L'auteur insiste souvent sur des histoires qui suscitent de la pitié, notamment dans l'expression des douleurs d'une mère[1].

---

[1] « […] nous aperçûmes dans nos rangs une femme du peuple, portant un petit sac et d'autres vêtements, et tenant par la main un petit enfant qu'elle consolait en ces termes : « Hâte-toi, mon petit seigneur, vois avec quel joyeux empressement tous les saints confesseurs volent à la couronne du martyre ! » Nous lui reprochâmes l'indélicatesse qu'il y avait pour elle, femme, à se mêler à des hommes, et à accompagner l'armée du Christ ; mais elle de nous répondre : « Bénissez-moi, bénissez-moi; priez pour moi et pour mon petit-fils ; car, bien que misérable pécheresse, je suis la fille de l'ancien évêque de Zura. » — « Pourquoi donc alors, lui dîmes-nous, marchez-vous en si misérable appareil, et qui a bien pu vous décider à faire une si longue route ? » Elle répliqua : « J'accompagne en exil ce petit enfant votre serviteur, afin que l'ennemi ne le trouve pas seul et ne puisse pas le faire périr en le détournant de la vérité. » Cette réponse nous arracha des larmes, et nous ne sûmes que dire, sinon que la volonté de Dieu fût faite. » (Livre 2, IX)

L'historien se montre hostile envers les Barbares, entité incarnée par les Vandales et les Maures. En ayant les services des Maures, Genséric et Hunéric persécutent les catholiques pour préserver leur pouvoir arien. Ils bannissent et tuent les évêques, et détruisent tout ce qui relève de la civilisation italique.

L'occupation de la terre s'accompagne de la destruction de l'unité familiale :

> « Quand ceux-ci abordèrent en foule sur la terre d'Afrique, les Vandales et les Maures se les partagèrent entre eux, séparant, selon une coutume barbare, les époux de leurs épouses et les enfants de leurs parents. » (Livre 1, VIII)

Les Vandales, de concert avec les Maures, ensanglantent et décapitent l'Empire, formant ainsi un « grand nombre de bourreaux et des plus cruels, ce qui est à la honte de ce royaume et de notre époque dégénérée. » (Livre 5, VII)

1.- LES VANDALES CRUELS

Victor de Vita connaît l'exil en compagnie de ses coreligionnaires à Sicca Veneria, à Lares et dans le désert du Hodna. Il vit avec « quatre mille neuf cent soixante-six membres du clergé [...] exilés dans le désert » (Livre 2, VIII), après avoir « ravi leurs églises, leurs demeures et leurs biens » (Livre 4, III). Les « funestes décrets » (Livre 4, III) apportent l'exil et la mort aux catholiques sur le plan spirituel et économique[1].

L'historiographe imagine des situations où le Catholique résiste aux Ariens de faute de commettre le péché « d'aliénation ». Il nous parle alors du procurateur Saturus qui se soulève contre « la perversité arienne ». Hunérich le presse à embrasser l'arianisme. S'il refuse, on le dépossède de ses biens et famille, et « en sa présence l'on unira son épouse à un chamelier. » Son épouse, « nouvelle Ève, se rend alors près de son époux, conduite et conseillée par l'infernal serpent ». Elle lui demande d'obéir aux Ariens. Saturus refuse en lui disant :

> « [...] tu es le jouet du démon, ma pauvre femme : si tu m'aimais, jamais tu n'entraînerais ton mari à subir deux fois la mort. Qu'on m'enlève donc mes fils, qu'on me ravisse ma femme, que l'on me

[1] « Tout d'abord le tyran porta un décret redoutable : nul ne pourrait plus occuper au palais aucun emploi civil ou militaire à moins de se faire arien. Un grand nombre de catholiques étaient visés par ce décret : ils restèrent fermes, et, plutôt que d'abandonner leur foi, ils quittèrent la milice du siècle. Mais ensuite Hunérich les fit chasser de leurs demeures et les relégua, dépouillés de tout, en Sicile et en Sardaigne. Dans son zèle excessif, un beau jour il décida que le fisc réclamerait pour lui, surtout le territoire de l'Afrique, les biens de nos évêques décédés; dans le cas où il se trouverait un évêque pour leur succéder, on ne le consacrerait pas avant qu'il eût versé au trésor royal une somme de cinq cents pièces d'or. » (Livre 2, VII)

prenne mes biens ; confiant dans la promesse de mon Dieu, je me rappellerai toujours cette parole : celui qui ne renonce à sa femme et à ses enfants, à ses champs et à sa maison, ne peut être mon disciple. » (Livre 1, XVI)

Pour Victor de Vita, le Nord-Africain peut tout perdre, sauf sa foi, les tyrans ne pouvant « lui ravir la livrée de son baptême. »

Le summum de la coercition contre les catholiques « sera atteint lors des « dragonnades » de la fin du règne d'Hunéric, décrites par Victor en quelques pages d'une précision saisissante »[1]. Il s'agit, bien sûr, du troisième livre, pages 47-52. Le roi arien excelle aussi dans la punition de ses « sujets ariens » (Livre 5, VII). Le pouvoir vandale est dur envers l'évêque arien Jucundus[2].

Lors des interrogatoires en quête d'un trésor, les Vandales ouvrent la bouche des victimes « avec des pieux », la remplissent « d'eau de mer, de vinaigre, de marc d'huile ou de tout autre liquide répugnant ». (Livre 1, II) Le cynisme est extrême dans cette scène inimaginable :

« Bien plus, arrachant les enfants au sein maternel, le barbare, ou bien les écrasait contre terre, malgré l'innocence de leur âge ; ou bien, les prenant par les pieds, il les fendait en deux jusqu'à la tête. » (Livre 1, II)

Que dire des « continuelles calomnies » ? L'image du roi vandale était sacrée, ainsi toute critique était sévèrement punie[3].

Comme la femme demeure le point sensible dans l'imaginaire collectif, l'auteur insiste sur l'horreur de la virginité « violée » par les Vandales.

« Il [Hunérich] fit ensuite assembler les vierges consacrées à Dieu, et les livra à des Vandales, qui [...] s'adonnèrent contre toutes les lois de la pudeur à des inquisitions honteuses sur la personne de ces vierges. Ils les suspendirent ensuite cruellement, de grands poids attachés aux pieds ; tandis qu'ils leur appliquaient sur le dos, le ventre, les seins et les côtés, des lames rougies au feu [...] Plusieurs d'entre elles, nous le savons, succombèrent sous la violence de ces tortures ;

---

[1] Serge Lancel, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au Ve siècle », op. cit., p.1211

[2] « Nous ne pouvions taire ces détails, car nous n'aurions su négliger de montrer la cruauté du roi envers les siens eux-mêmes : non seulement, en effet, il fit brûler l'évêque Jucundus, comme nous l'avons déjà dit, mais il fit aussi périr par le feu ou sous la dent des bêtes un très grand nombre de prêtres et de diacres de la religion arienne. » (Livre 2, V)

[3] « [...] ainsi, un pasteur avait-il, dans une de ses instructions habituelles au peuple, prononcé par hasard le nom de Pharaon, de Nabuchodonosor, d'Holopherne ou tel autre de même genre, on l'accusait d'avoir visé le roi, et aussitôt on l'envoyait en exil. » (Livre 1, VII)

d'autres survécurent, mais elles restèrent courbées le reste de leurs jours, tant le feu avait resserré et raccourci leur peau. » (Livre 2, VII)

La cruauté des Vandales dépasse toutes les limites. Ils souillent les vierges qui sont des élues de Dieu[1].

Véhiculant une autre vision du christianisme, ces Vandales sont contre l'accoutrement des femmes chrétiennes.

> « Sur ce refus de l'homme de Dieu, le tyran décida d'aposter ses satellites aux portes de l'église [...] les femmes, le crâne ainsi dépouillé, étaient promenées par les places publiques, précédées d'un héraut, et exposées en spectacle à la ville entière » (Livre 2, IV)

La femme souffre plus sur le plan moral : les séquelles psychologiques sont innombrables. Le narrateur insiste pour produire chez les lecteurs assez de courage pour défendre l'honneur de la communauté.

Toutefois, les Vandales respectent parfois l'Eglise : « Gamuth, le frère d'Heldicas, s'étant réfugié dans l'église, ne put être mis à mort » (Livre 2, V) Juste après, le narrateur imagine les astuces vandales pour punir le catholique au sein du temple : « le prince le fit enfermer dans des latrines et le condamna à rester longtemps dans cet infect réduit. » (Livre 2, V) Les corvées attendent généralement le catholique : « creuser des trous pour les vignes ». (Livre 2, V)

A propos de la résistance parmi les Catholiques, il y a de rares exemples. Deux frères, natifs d'Aquæ Regiæ se révoltent contre les sévices vandales, connaissent un sort tragique : « On les suspendit donc ensemble, et on leur attacha aux pieds d'énormes pierres » (Livre 5, V) Les catholiques sont « dépouillés, chassés, repoussés, privés de (leurs) églises et de (leurs) demeures, affamés et dénués de tout, réduits à vivre aux portes de la cité, au milieu des ordures » (Livre 4, III) Bien que les Vandales évitent de faire des martyrs parmi les catholiques, il y a quelques exemples, notamment le cas de Servus de Thuburbo la Grande[2].

Le génocide des catholiques est énorme à Culusa. (Livre 5, III) L'auteur ira jusqu'à voir « tous les points de l'Afrique » sous la menace de bourreaux ariens.

> « [...] nulle demeure, nul lieu ne devaient échapper au deuil et à la désolation, ni l'âge, ni le sexe ne devaient être épargnés, à moins que

[1] Il y a l'histoire de Victoria ressuscitée par une vierge. (Livre 5, III)

[2] A propos d'un martyr portant le nom de Servus de Thuburbo la Grande, le narrateur raconte dans le détail les souffrances : « Après une longue flagellation, on l'exposa par toute la ville pendu à un chevalet : grâce à des poulies, tantôt on l'élevait en l'air, tantôt, les cordes étant brusquement lâchées, le corps retombait tout de son poids sur le pavé et venait ainsi qu'une pierre s'écraser sur les cailloux du sol. Lorsqu'il eut ainsi été à plusieurs reprises tiré, puis heurté avec violence aux cailloux aigus de la route, ce pauvre corps ne présenta plus sur les côtés, le dos et le ventre que lambeaux de chairs déchirées et pendantes. » (Livre 5, II)

l'on ne triomphât des volontés. Les supplices des verges, de la corde et du feu furent tour à tour employés contre les fidèles. Pour les femmes, surtout celles de haut rang, les bourreaux violaient tous les droits de la nature : après les avoir complètement dépouillées, ils les torturaient à la vue de tout le peuple. » (Livre 5, I)

Tout le peuple africain est mutilé[1], réduit à des gens inutiles. N'y a-t-il pas là une réponse à l'absence de résistance catholique ?

2.- LES MAURES DE SERVICE

Les catholiques sont dans une géhenne terrestre sous les tortures des Vandales et de leurs serfs autochtones. Les Maures sont de fidèles serviteurs des Vandales. Leur présence est historiquement secondaire dans le manuel : ils ne font qu'exécuter les ordres des seigneurs. Victor de Vita leur offre le rôle de bourreau, autrement dit d'exécuteurs des ordres cyniques des Vandales, et la fonction d'accompagnateur dans l'exil vers le désert.

« On nous réunit tous à Sicea et à Laribus, où les Maures devaient nous prendre pour nous emmener au désert. […]

Comme nous cheminions vers l'exil, en compagnie des serviteurs du Christ (nous faisions route de préférence la nuit pour éviter les ardeurs du soleil) » (Livre 2, IX)

Bien que des alliés des Occupants, les Maures demeurent les gardiens de camps de prisonniers, des guerriers à Rome en 455 dans l'attaque vandale. Selon l'historiographe, ils sont payés par des butins et otages. Certes, ils sont en connivence avec les Vandales jusqu'à la mort de Geiseric. Les Maures sont payés matériellement par les otages pris en temps de guerre et les fortunes des monastères saccagés. Il y a, à titre d'illustration, la narration des désastres du monastère à Capsa, totalement dépouillé par les sujets. Victor de Vita voit d'un œil différent les Maures : ils sont des païens en fin de compte, à l'encontre des Vandales qui sont des hérétiques et des schismatiques.

Les Maures, alliés des Vandales, sont décrits comme un peuple cruel : ils harcèlent les captifs et « les poussaient alors de la pointe de leurs lances ou les frappaient avec des pierres, ce qui ne faisait qu'augmenter

[1] « […] les uns ont perdu les mains, les autres les yeux, d'autres les pieds, les oreilles ou le nez ; chez certains, par suite du supplice prolongé de la pendaison, les omoplates font saillie, tandis que la tête, au lieu d'être droite, est enfoncée entre les épaules ; d'ordinaire, en effet, l'on pendait ces malheureux par les mains à des édifices élevés, et grâce à un système de cordes mobiles, on les balançait dans les airs de côté et d'autre : aussi arrivait-il souvent que les cordes venant à se rompre, les corps étaient projetés de ces hauteurs sur le sol ; beaucoup eurent ainsi le crâne fracassé et les yeux arrachés de leurs orbites ; d'autres, littéralement broyés, succombèrent sur le coup, ou ne survécurent que quelques instants. » (Livre 5, VII)

leur épuisement. (Livre 2, XI) Les Maures sont alors nommés « barbares ». En outre, vis-à-vis de ces prisonniers incapables de marcher, les Maures exécutent des ordres horribles :

> « […] les Maures reçurent bientôt l'ordre de les lier par les pieds, et de les traîner, ainsi que des cadavres d'animaux, par des chemins impraticables et semés de cailloux : les malheureux y laissèrent d'abord leurs vêtements, puis tous leurs membres les uns après les autres — car ici leur tête se brisait contre les angles aigus des quartiers de roches ; là, leurs côtes se déchiraient ; ainsi rendaient-ils l'âme entre les mains des gens qui les traînaient. » (Livre 2, XII)

Le loyalisme des Maures envers les Vandales est singulier à travers le manuel.

V.- LES MIRACLES CHRETIENS

L'historiographe prétend « donner une peinture exacte des tourments » (Livre 5, II) Face à cette politique de maltraitance physique des Vandales, la Providence n'oublie pas les damnés catholiques. Elle leur envoie des miracles « guérisseurs », pour ne pas dire sous forme de vengeance contre les tyrans. Le premier miracle des chrétiens est l'évangélisation des durs Maures. S'ensuivent d'autres faits créés par la bienveillance divine.

1.- L'EVANGELISATION DES MAURES

Les Nord-Africains embrassent et changent facilement de croyances. Dans l'*Histoire de la persécution vandale en Afrique*, l'évangélisation de quelques tribus maures se réalise de manière spontanée, voire légère. Les esclaves Martinianus, Saturianus et leurs deux frères travaillent avec une chrétienne, nommée Maxima, belle et noble de cœur. Le maître vandale unit Martinianus et Maxima. Le jour des noces, dans la chambre nuptiale, Maxima lui dit :

> « C'est au Christ, Martinianus mon frère, que j'ai donné tout pouvoir sur mon corps ; je ne puis donc accepter une union terrestre, puisque j'ai déjà un véritable époux dans le ciel. Mais écoute mon conseil : il est encore temps pour toi d'embrasser avec amour le service de celui-là même que mon cœur a choisi pour époux. »

Le jeune époux accepte les vœux de la mariée, et convainc ses frères à défendre le christianisme. Ils se réfugient tous dans le monastère de Tabraca, et Maxima dans un couvent de vierges.

Avisé de leur disparition, le maître vandale les recherche partout. Il les attrape, les jette « dans les fers » et les souille « dans la honte d'un second baptême la parure de leur foi. » (Livre 1, X)

Au courant d'une telle histoire, Geiséric confectionne une pénitence particulière :

> « […] de solides bâtons garnis symétriquement de pièces de bois, qui les rendaient semblables à des scies : sous la grêle des coups administrés sur le dos, non seulement les os se brisaient, mais les pièces de bois pénétraient dans les chairs et y restaient de manière à doubler la torture. Le sang ruisselait, souvent les chairs déchirées mettaient à nu les entrailles ; mais, régulièrement, l'on trouvait le lendemain les confesseurs sains et saufs, guéris qu'ils étaient par le Christ. » (Livre 1, X)

Quant à Maxima, elle est également mise dans un cachot étroit, atterrée et attachée à des pieux.

> « […] il arriva un jour, en présence de ses visiteurs, que la solide poutre de bois qui lui servait d'entrave se brisa comme si elle eût été pourrie. Ce miracle fut aussitôt publié bien haut; le gardien même de la prison nous en a attesté l'authenticité sous la foi du serment. » (Livre 1, X)

Le maître vandale demeure incrédule : il ne peut voir le miracle. Il connaît une fin terrible, « lui et ses fils moururent subitement; ses esclaves et son meilleur bétail le suivirent de près dans le trépas. » (Livre 1, X) La veuve offre les captifs, à l'exception de Maxima, à un parent du roi, nommé Sersaon qui, à son tour, en fait don à un roi Maure, nommé Capsur, régnant sur un pays désertique du nom de Capra-Picta.

Les chrétiens bannis découvrent un pays avec des rites sacrilèges, enseignent « notre Dieu par leurs paroles et leurs exemples : ils gagnèrent ainsi au Christ une multitude d'infidèles, à qui personne auparavant n'avait parlé du nom chrétien. » (Livre 1, XI) Ils baptisent les Maures. Des représentants de ce peuple sont partis à Rome pour avoir un prêtre et des diacres. Dans ce pays maure, on construit alors une église où « une foule immense de barbares reçurent le saint baptême, et de ces loups sortit un troupeau d'agneaux que sa fécondité multipliait sans cesse. » (Livre 1, XI)

Capsur rapporte à Geiséric les détails de l'évangélisation entamée par les bannis. Le roi vandale est irrité : il enferme les serviteurs du Christ. Il esquisse le plan de leur exécution :

> « […] on les attacherait par les pieds à la queue de quatre chevaux attelés ensemble et lancés au galop à travers les buissons épineux des forêts ; les corps de ces innocentes victimes, traînés ainsi en tous sens, au milieu des épines et des broussailles, seraient déchirés en lambeaux : toutes choses étaient arrangées de manière qu'ils pussent assister au trépas les uns des autres. Les chevaux indomptés les entraînèrent donc, ainsi liés, dans leur course furieuse. » (Livre 1, XI)

Les Maures convertis pleurent leurs martyrs sans pouvoir rien faire. Etrangement, vers la fin, il y a des miracles qui se succèdent…

2.- LE MIRACLE D'ARMOGASTE

Le chrétien Armogaste connaît le miracle au moment d'être torturé, il « levait les yeux au ciel, et les nerfs de bœufs se rompaient comme de simples fils d'araignée. » Ensuite, les cordes de chanvre s'usent vite à son contact. Quand les vandales le pendent « par un pied, la tête en bas », il s'endort confortablement. Le prince, fils de Théodoric, le condamne à « creuser des fossés, dans la Byzacène. Quelque temps après, comme pour l'humilier davantage en l'exposant aux regards de tous, il l'envoya garder les vaches tout près de Carthage. » Toutes ces punitions, physiques et psychologiques, ne firent point mourir le Chrétien. Elu de Dieu, il connaît le jour de son repos. Il demande alors à son compagnon Félix de l'ensevelir au pied d'un caroubier. Et un autre miracle a lieu :

> « Retardé dans son travail, que les racines entrelacées et le sol durci rendaient pénible, il craignait que la dépouille du saint ne tardât trop à être inhumée. Enfin on vint à bout des racines, et, en creusant plus profondément, l'on trouva tout préparé un sarcophage du marbre le plus précieux, tel qu'aucun roi peut-être n'en eut jamais de semblable. » (Livre 1, XIV)

Le christianisme est alors un trésor enfoui dans cette terre.

3.- LE MIRACLE D'EUGENE

À Carthage, un aveugle nommé Félix voit la veille de l'Épiphanie le Seigneur dans un rêve qui lui dit de rejoindre l'évêque Eugène afin de le guérir de sa cécité. Il se rend à la basilique de Fauste, conduit par un enfant. Le temple est plein.

Félix raconte à l'évêque son rêve, mais Eugène se voit incapable de le faire, pécheur qu'il est. « Et ce disant, il lui imprime sur les yeux le signe de la croix. Aussitôt, par l'intervention divine, l'aveugle recouvre la vue. » (Livre 2, XVII) La foule exulte devant un tel miracle. Un traître informe les autorités vandales. Les ariens ne croient pas le récit de Félix, mais croient plutôt à un tour de magie de l'évêque Eugène.

> « Cependant la confusion les accable ; ils ne peuvent faire mystère de ce fait éclatant, car par toute la cité on ne connaît que Félix : mais, comme les Juifs jadis avaient voulu se débarrasser, par le meurtre, de Lazare ressuscité, ainsi les ariens cherchaient-ils les moyens de le faire périr. » (Livre 2, XVII)

Il y a alors reproduction d'un miracle christique : venir à bout de la cécité physique pour renforcer la vision spirituelle chez les fidèles.

4.- L'ARBRE CELESTE SUR TERRE

Un fidèle a une vision : la basilique de Fauste est pleinement inondée par la lumière, ensuite tout devient ténèbres avec une odeur

insupportable. À ce mot, des Éthiopiens envahissent le temple pour chasser les fidèles.

Sur le même lieu, un prêtre a une vision similaire : la basilique pleine, ensuite évacuée pour se remplir de porcs et de chèvres. Une troisième vision, propre à l'évêque Paul : il voit un arbre géant avec des « branches en fleurs (qui) se perdaient dans les raies, et telle était son étendue qu'il couvrait de son ombre l'Afrique presque entière. » (Livre 2, VI) Tout de suite après, apparaît un âne qui va détruire cette beauté céleste : il frappe « de la tête le tronc puissant et le renversa par terre avec grand fracas. » (Livre 2, VI) Le symbole culturel incarne les Vandales qui détruisent la belle Afrique catholique.

5.- L'HIERARQUE ANTOINE ET LE SAINT EUGENE

Anticatholique et cruel, l'hiérarque Antoine est un habitant d'une ville « peu éloignée de ce désert qui borne la Tripolitaine » (Livre 5, XI). Hunérich lui donne pour captif le saint Eugène. Antoine confectionne une série de méthodes de punition et de tourments. Il « ceignait ses membres séniles par le rugueux cilice, étendu à terre sur un sac grossier qu'il arrosait de ses larmes, le saint évêque Eugène sentit en lui les premiers symptômes de la paralysie. » (Livre 5, XI) L'hiérarque l'assouvit par du vinaigre, liquide que le pauvre vieillard résiste à boire. « Ce vinaigre, si mauvais pour la fièvre qui consumait le vieillard, ne fit naturellement qu'aggraver la maladie ; mais plus tard le Christ, dans sa miséricorde, secourut son serviteur et lui rendit la santé. » (Livre 5, XI) Enfin, on lui verse de l'eau sur le corps pour le baptiser.

6.- SECHERESSE ET FAMINE, PUNITIONS DIVINES

Il y a une famine qui décime la population africaine. « Point de pluie, pas la moindre goutte d'eau ne tomba du ciel. Mais cela n'était point fortuit; c'était l'effet d'un juste jugement de Dieu » (Livre 5, XVII) Les fleuves, tout comme la vigne, l'olivier et les autres plantes, s'assèchent. Les troupeaux meurent. Les marchés publics n'existent plus. « Partout la tristesse et le deuil ; de plus, la peste avait envahi l'Afrique de toute part. Désormais la terre refusait aux hommes et aux animaux de faire germer les semences. » (Livre 5, XVII) Cela s'apparente à l'atmosphère du jugement dernier.

> « Chaque jour c'étaient de nouveaux convois funèbres, et à la fin l'on n'eut plus le courage de remplir ce devoir de charité ; du reste, les vivants ne suffisaient plus à enterrer les morts, et, la famine les pressant, ils n'avaient plus eux-mêmes que peu de temps à vivre. » (Livre 5, XVII)

Habitués aux richesses de l'Afrique, les Vandales ne pouvaient supporter une telle situation.

« Aucun ne put retenir chez lui son fils, son épouse, ni même son esclave : car tous s'enfuyaient, non pas en des contrées de leur choix, mais là où ils pouvaient; beaucoup périrent sur-le-champ ou ne reparurent jamais à la maison. Ces multitudes affamées tentèrent enfin de se réfugier à Carthage » (Livre 5, XVII)

Le roi vandale interdit l'accès à la Cité de peur d'avoir une épidémie dans son armée.

« Les malheureux qui avaient acheté leur vie au prix d'un second baptême, furent doublement châtiés dans ces circonstances : car la vie que leur avaient promise les ariens ne leur était pas accordée, et une seconde mort venait s'ajouter à celle de leur apostasie. L'action dévastatrice de cette affreuse famine fut telle, qu'en plusieurs endroits autrefois très populeux, il ne reste plus aujourd'hui que les murailles en ruines, ensevelies dans le plus profond silence. » (Livre 5, XVII)

La Providence punit les mécréants et ceux qui obéissent à leurs lois.

7.- LA PAROLE « RESSUSCITEE »

Nous avons une longue description de la cité de Tipasa :

« Tipasa, ville de la Mauritanie césarienne, fait aussi le théâtre de choses merveilleuses que je vais relater pour la gloire de Dieu. On venait de lui donner pour évêque un arien, notaire de Cyrilas ; c'était assurer la perte des âmes ; aussi toute la population passa-t-elle le détroit et gagna l'Espagne ; seuls, quelques catholiques durent rester dans la ville, faute d'avoir pu trouver place sur les navires. Aussitôt l'évêque arien se mit à l'œuvre pour les décider, d'abord par des promesses, puis par des menaces, à embrasser sa religion. Mais, soutenus par le Seigneur, ils ne se contentèrent pas de se moquer des propositions insensées qui leur étaient faites, ils poussèrent l'audace jusqu'à s'assembler ostensiblement dans une maison pour y célébrer les saints mystères. Averti de ce fait, l'hiérarque arien rédigea contre eux un acte d'accusation qu'il fit porter en secret à Carthage. Cette nouvelle irrita fort le roi, qui envoya sur-le-champ l'un de ses comtes avec mission de réunir sur la place publique tous les habitants de la province, et de leur faire arracher la langue et trancher la main droite. L'ordre fut exécuté, mais après le supplice les victimes parlaient, et parlent encore aussi bien qu'auparavant. S'il s'en trouve qui ne croient pas à ma parole, qu'ils se rendent à Constantinople : ils y pourront voir un survivant, le sous-diacre Reparatus, qui parle encore aujourd'hui très correctement sans le moindre effort ; aussi le tient-on en grand honneur à la cour de l'empereur Zénon ; entre tous la reine se fait remarquer par les marques de vénération dont elle l'entoure. » (Livre 5, VI)

Enfin, ces miracles représentent la continuité du catholicisme en Afrique, offrant la protection totale[1] aux autochtones. La Providence veut tenir la gentilité sur la voie chrétienne.

L'évangélisation se réduit fort probablement avec les Ariens. Victor de Vita parle longuement, et de manière récurrente, des miracles. À chaque fois se déclenche l'intervention divine pour punir les Vandales qui ne se lassent pas de persécuter les croyants. La Providence sert à accompagner les martyrs dans leur souffrance et bannissement.

VI.- LE REBAPTEME ET LA FIN DES VANDALES

Citons la description d'un enfant « violemment arraché à ses parents » (Livre 5, XIV) pour le rebaptiser. Le rebaptême s'avère, ici, un sacrilège pour le catholique.

> « La nuit même, les évêques et les prêtres ariens […] pénétraient en brigands dans les demeures, portant avec eux l'eau qui leur servait à tuer les âmes. Ils arrosaient alors de cette onde infernale tous ceux qu'ils rencontraient, même ceux qu'ils trouvaient endormis dans leur lit, et, avec des cris de démons, ils les proclamaient leurs frères dans le christianisme […] Malheureusement les simples d'esprit s'y laissaient prendre et croyaient pour tout de bon avoir été souillés par ce baptême sacrilège ; mais les gens plus sensés se réjouissaient à la pensée que les violences commises contre eux à leur insu et durant leur sommeil n'avaient pour eux aucune conséquence. On en vit alors beaucoup se couvrir la tête de cendres, se revêtir d'un cilice comme pour expier une faute ; d'autres s'enduisaient d'une boue fétide, mettaient en pièces les vêtements (de catéchumène) qu'on leur avait imposés de force, et, animés par leur foi, allaient les jeter dans les fosses d'aisances ou sur les fumiers. » (Livre 5, XIII)

Ces coutumes locales disent beaucoup de la manière dont se protègent les indigènes des sacrilèges.

Les Vandales décrètent la fin du catholicisme en Afrique :

> « Un décret avait été préparé d'avance : sur-le-champ, il le fit porter dans toutes les provinces de son empire par des émissaires secrets ; et, du même coup, tandis que les évêques se trouvaient à Carthage, il fit fermer toutes leurs églises et confisquer tous leurs biens au profit de ses propres évêques. Sans se rendre compte de ce qu'il disait dans ce décret, ni à qui s'adressaient les paroles dont il se servait, il eut l'audace de retourner contre nous, en y ajoutant beaucoup de son cru, sous le seul contrôle de sa volonté tyrannique, une loi qu'avaient jadis édictée les empereurs chrétiens contre les ariens eux-mêmes et les autres hérétiques, en l'honneur de l'Église catholique. » (Livre 4, I)

---

[1] « […] quant aux scorpions, chacun sait que leur piqûre est incurable. Mais, grâce à la protection divine, le venin de ces reptiles n'a nui jusqu'à présent à aucun des serviteurs du Christ. » (Livre 2, XII)

Les Vandales condamnent indistinctement les prêtres qui ne prêtent pas serment d'obéissance au roi vandale, et ceux qui l'ont fait. (Livre 4, IV-V) Victor de Vita rappelle encore d'autres faits de répression politique :

> « Après la mort de l'évêque de Carthage, Deogratias, Geisérich étendit à la Zeugitane et à la Proconsulaire la défense de remplacer les évêques exilés ; leur nombre montait alors à cent soixante-quatre : mais depuis il s'est réduit peu à peu à trois, encore ce chiffre n'est-il pas certain ». (Livre 1, IX)

Mais, c'est le roi Hunéric, arien fervent, qui abuse dans la punition des catholiques. En 494, Gunthamund, aux prières d'Eugène de Carthage, tolère l'ouverture des églises, cesse le bannissement des évêques et permet aux exilés de rentrer au pays.

L'empereur Valentinien et Geiseric l'Afrique se partagent l'Afrique du Nord, selon des limites précises : « Le roi se réserva la Byzacène, l'Abaritana et la Gétulie, ainsi qu'une partie de la Numidie, et il donna à son armée la Zeugitane ou Proconsulaire. » (Livre I, 13) La chute des Vandales se prépare par les guerres intestines et l'état général de l'armée qui a des chefs obnubilés par le confort et le luxe, en plus de la corruption. Les tribus amazighes s'attaquent à cette armée « réduite », et les services des Maures deviennent de moins en moins importants. Le général Bélisaire, obéissant aux ordres de l'empereur Justinien, débarque en Afrique à la fin du mois d'août 533. Il vient à bout de ce royaume vandale, par la prise de Carthage vers octobre de la même année.

Au printemps 534, Gélimer, dernier roi vandale, s'enfuit dans les montagnes de l'Ouest, chez des tribus amazighes. Bélisaire va l'attraper, et l'emmener captif à Byzance[1]. A propos des Vandales africains, les historiens disent qu'il n'y a que le refuge qui leur reste à chercher dans des tribus amazighes, notamment chez les Maures.

En guise de conclusion, l'œuvre de Victor de Vita offre une preuve pour relire la littérature chrétienne dans son exposition des miracles « africains ». À l'instar des œuvres « religieuses », elle manque à la vérité dans le dessein de ramener le peuple à la croyance. Les souffrances et les miracles de Jésus sont récrits, par des jeux de l'imagination, méthodiquement et intégralement dans des rôles joués par

---

[1] Serge Lancel, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au V[e] siècle », op. cit., « […] le royaume barbare d'Afrique semble avoir hérité de façon pleine et entière les attributs de souveraineté qui étaient ceux de l'Empire d'Occident avant 442. Procope nous dit qu'en 533 les chefs maures demandèrent à Bélisaire de leur conférer au nom de Justinien les investitures et les insignes de fonction qu'ils recevaient autrefois du pouvoir impérial ; et il ajoute que de telles investitures avaient été octroyées aussi par les rois vandales, qui avaient ainsi affirmé leur suzeraineté sur les marches africaines de leur royaume, au moins jusque vers la fin du règne d'Huniric.» (p. 1206-7)

de simples païens africains. Le chrétien idéal dans l'imaginaire africain est, somme toute, celui qui est « exposé aux tourments, après avoir distribué tout son avoir aux frères dont il voyait le complet dénuement. » (Livre 2, XI)

FULGENCE DE RUSPE : DU MYTHOGRAPHE VIRGILIEN AU DISCIPLE AUGUSTINIEN[1]

> « Je prie pour que celui de qui j'ai reçu le peu que je sais m'enseigne beaucoup plus de choses encore que je ne sais pas ». (Fulgence de Ruspe)

Au Ve siècle, l'Afrique du Nord tombe sous la domination des Vandales. Fulgence de Ruspe est contemporain de ces changements dramatiques connus par la chrétienté latine, vivant dans sa peau cet « anomalous chapter in the history of North Africa. »[2] La prise de Carthage marque, en 439, profondément l'histoire amazighe, et les Maures mènent sous forme de sursaut africaniste (nationaliste), à partir de 484, des batailles contre l'Empire, et cette résistance dure jusqu'à l'arrivée des Byzantins. La présence vandale est fatale pour les Chrétiens africains, fidèles à l'Empire. Si sous Genséric, les catholiques sont persécutés et exécutés, la persécution sous Hunéric sera encore extrême vers 484[3]. Fulgence est considéré comme le dernier auteur chrétien, vivant sous la domination romaine.

Comment Fulgence rapporte-t-il ces faits tragiques de l'histoire de Tamazgha ? Comment défend-il dans ses écrits sa patrie contre Vandales et Maures[4] ? Ses écrits se réfèrent brièvement à ces moments historiques, mais tout en y développant une vision double, voire contradictoire, allant du mythographique à l'historique. Adepte et commentateur de Virgile, Fulgence embrassera, à la fin de sa vie, la voie augustinienne. Il appartient à une riche famille aristocrate, alliée traditionnellement des Romains. Son grand-père est un sénateur de Carthage, et à la suite de

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 153-154, janvier-février 2010.

[2] Andrew H. Merrills, "Vandals, Romans and Berbers: understanding Late Antique North Africa", in Andrew H. Merrills (éditeur), *Vandals, Romans and Berbers: new perspectives on late antique North Africa*, Ashgate publishing limited, 2004, p. 3.

[3] V. Serralda & A. Huard, *op.cit :* « Comment ne pas citer ici les 4966 clercs déportés chez les Maures, pour voir défendu la foi catholique, et chassés à coups de pierres et de javelines, ou traînés comme des cadavres par les Maures qui les conduisent. Parmi eux des évêques, des prêtres, des diacres, mais aussi des fidèles.

Nulle part la chrétienté occidentale n'eut plus à souffrir des barbares que dans le Nord de l'Afrique, sous la domination vandale. » (p. 133)

[4] Yves Modéran, « De Julius Honorius à Corippus : la réapparition des Maures au Maghreb oriental », *op.cit.*, Aux yeux du peuple nord-africain, Fulgence de Ruspe protège leu pays des ces menaces : « sa sainteté leur valait, pensaient-ils, l'appui divin non plus contre les Vandales, qui après 523 s'étaient bien assagis, mais contre un nouvel ennemi bien plus effrayant, les Maures » (p. 257)

l'invasion vandale le roi Genséric l'exproprie et l'expulse en Italie.[1] Ces remous politiques marquent non seulement le cours de sa pensée, mais surtout ses convictions. Sa vie mondaine laisse la place à une vie monastique particulière dans l'histoire littéraire nord-africaine.

Diverses questions sur l'identité intellectuelle de Fulgence demeurent insolubles : Comment s'est fait le parcours intellectuel de l'écrivain africain ? Est-il ce mythographe, descendant du lointain Callimaque de Cyrène, qui déconstruit tout simplement les allégories bibliques des Anciens ? Est-il justement ce théologien qui enrichit et répand la pensée augustinienne après la chute d'Hippone ?

I.- *LES DEUX FULGENCE*

Dévoiler l'identité de Fulgence est un exercice difficile. Notons de prime abord que le nom de Ruspe pose problème dans l'histoire chrétienne, il est parfois confondu avec d'autres chrétiens, portant le nom du toponyme Ruspe, petite ville de Byzacène[2]. Dans la littérature africaine, il y a d'un côté Fabius Claudius Gordianus Fulgence, et de l'autre Fabius Planciades Fulgence (connu sous le nom de « Mythographe »)[3].

> « Fulgence de Ruspe et Planciade Fulgence sont donc deux personnages distincts, peut-être apparentés. On gardera pour le second la datation proposée plus haut : seconde moitié du Ve siècle et premier tiers du VIe. »[4]

Cette datation pose effectivement problème, et l'hypothèse d'un mythographe célèbre qui choisit, à notre avis, tout au long de son

---

[1] Fulgentius of Ruspe, *Selected works*, traduit par Robert B. Eno, col "Fathers of the church", vol. 95, The Catholic University of America, 1997.

"Fulgentius's family had been victimized by the Vandals earlier, and, in his own life, he too would suffer persecution and exile. He died only a short time before the Byzantine "liberation"." (p. XV)

[2] Etienne Wolff, « Introduction » in Fulgence, *Virgile dévoilé*, édition bilingue latin-français « Mythographes », Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2009, p. 11.

Dans les manuels d'histoire littéraire, il y a confusion entre l'évêque Fulgence de Ruspe et un autre dit « Fabius Planciades Fulgentius » (Planciade Fulgence ou Fulgence le Mythographe) qui se reconnaît curieusement, lui-même, libyque, parlant la langue amazighe dans son *De aetatibus mundi et hominis* (131, 5-14), et apparaît curieusement un auteur également chrétien…

[3] Les dates, le lieu et la foi sont pour confondre l'identité de l'auteur, par contre la nature de l'œuvre de Fulgence a ses propres particularités. Si les premiers écrits de Fulgence (nommé là le Mythographe) sont une découverte poétique de l'univers païen, ceux Fulgence de Ruspe (le théologien) sont une controverse continue contre les Ariens. Peut-être faut-il noter le trait double de cette œuvre : après une conversion, l'auteur change de ton, de style, d'idées…

[4] Etienne Wolff, « Introduction », op. cit., p. 14.

parcours intellectuel, de défendre enfin Jésus de la menace hérétique arienne, nous paraît plausible.

Certes, nombreux sont les historiens qui croient qu'il n'existe qu'un seul Fulgence : A. Molanus, R. Helm, O. Friebel, P. Langlois… Quelle est l'importance de Fulgence le Mythographe à être étudié sans qu'il ne soit identifié avec Fulgence le pseudo-augustinien ? Il y a continuum dans cette pensée africaine, confrontée avec le dilemme identitaire propre, qui connaît des 'remous' allant du paganisme au christianisme. L'écrivain n'échappe point à cette situation de conversion « logique ».

Les écrits du premier Fulgence sont utiles aux écrivains du Moyen Age pour prouver l'interprétation chrétienne des poètes antiques. Quant à Fulgence l'augustinien, il est à rattacher à la controverse avec les Ariens africains, et précisément aux douloureux événements historiques : les Imazighen tiraillés entre Vandales et Romains, par conséquent éternellement divisés pour faire la guerre d'un camp ou celle de l'autre. Autrement dit, le lecteur des deux œuvres (de Fulgence) peut imaginer la distinction : il découvre un auteur « fantaisiste » hanté par les mythes qui se convertira en écrivain rigoriste, suivant les enseignements d'Augustin. Ainsi, cette même guerre a lieu dans les pensées de l'écrivain…

Ce sont bien les éditeurs qui sont à l'origine de cette existence des deux Fulgence.

> « […] dès la fin du XVI siècle, les éditeurs et historiens ecclésiastiques jugent les œuvres profanes de Fulgence indignes d'un évêque et refusent de les publier avec ses traités de théologie, bref dissocient résolument les deux Fulgence […], *l'Expositio Virginlianae continentiae* tombe dans un certain oubli qui épargna les *Mitologiae*, n'étant plus mentionnée que par quelques érudits. »[1]

La postérité de cette œuvre hétérogène ne va non plus faire connaître la pensée complexe de l'écrivain, mais plutôt la rendre moins accessible vu les oppositions qu'elle renferme. On dit alors qu'il est le premier chrétien à lire Virgile, confectionnant une approche du texte littéraire.

Auteur méconnu, portant tantôt le prénom de Fabius Planciades duquel les seules informations qui nous sont parvenues sont de ses textes : *Mitologiae*, *Expositio Virginlianae continentiae*, *Expositio sermonum antiquorum* et *De aetatibus mundi et hominis*[2], tantôt auteur de plusieurs polémiques contre les Ariens. Une excellente introduction d'Etienne Wolff à *Virgile dévoilé* de Fulgence pose le problème de confusion entre Fulgence de Ruspe (connu par le Mythographe) avec un autre écrivain africain portant le même nom, exégète du texte biblique.

---

[1] Etienne Wolff, « Introduction », op. cit., p. 30.

[2] Ibid., « L'identité du théologien et du mythographe est admise dès le IX siècle : par Paschase Radbert, abbé de Corbie, peut-être, mais en tout cas par Prudence de Troyes. » (p. 11)

Cela rend la distinction difficile à défendre, du simple fait que les deux écrivains sont de confession catholique, usant d'un vocabulaire propre aux auteurs chrétiens amazighs.

Les deux dits Fulgence, de naissance Nord-Africains, reçoivent une éducation locale païenne:

> « [...] in a region which was at that time still rich in the Classical tradition. Fulgentius, in his short works, displays a series of uniform interests, totally centred on the philosophical-allegorical interpretation of the Classics »[1].

Ils lisent les écrivains africains[2], en plus d'Aristophane, Homère, Virgile, Cicéron et d'autres classiques. Sur le plan critique, le premier Fulgence de Ruspe met au point une approche du texte virgilien. Sur le plan théologique, le second va *continuer* la vulgarisation de l'héritage augustinien : il apparaît comme le disciple le plus fidèle[3]. C'est pourquoi on le nomme « Augustinus Abreviatus » : « sa doctrine sur la grâce est celle de S.-Augustin, et qu'autant qu'il le peut, il se rapproche de son style. »[4] Cette imitation est alors quasi-totale jusqu'au point de se confondre. Les adversaires de Fulgence demeurent les Ariens qui nient la divinité du Sauveur, s'inspirant amplement de l'opposition de saint Augustin avec les hérétiques et les schismatiques. Ainsi, ils peuvent former deux étapes différentes d'un même écrivain qui connaît un changement radical.

A propos de Fulgence, Bossuet aura une idée positive, tout en soulignant sa place contestée :

> « Mais pourquoi dire de saint Fulgence, l'un des plus solides et des plus graves théologiens que nous ayons, « qu'il aimait les questions épineuses et scolastiques ? » comme s'il s'y était jeté sans nécessité ; à

---

[1] Claudio Moreschini, "Towards a history of the exegesis of Apuleius: the case of the "Tale of Cupid and Psyche", traduit par Coco Stevenson, in Heinz Hofmann, (edit) *Latin fiction : the latin novel in context*, Routledge, 2004, p. 218.

[2] Son point de vue vis-à-vis des écrivains africains païens est intéressant à analyser.

Ibid., « According to Fulgentius, Apuleius narrated a huge jumbled mass of lies (Helm 1898: 68, 21-22); and for Fulgentius, the blame for these lies rested with the creator of the novel, a certain Aristophan of Athens. This critical attitude towards Apuleius seems to be an isolated example in Fulgentius, who does not show such an attitude towards other writers." » (p. 218)

[3] Edward J. Kilmartin, *The Eucharist in the West*, Pueblo Book, Liturgical Press, Minnesota, 1998.

« The teaching of Fulgentius on the subject of the ecclesial effect of baptism also has something to say about his theology of the sacraments of the body and blood. Fulgentius is able to equate the effect of baptism with the effect symbolized by the participation of the sacraments of the body and blood because he follows the teaching of Augustine on this subject, namely, that the Eucharistic sacraments signal the effect of unity of the Church which accrues to the worthy participants of Holy Communion. » (p. 59)

[4] Joseph Fr. Michaud et Louis Gabriel Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tome 16 (fr-ga), Imprimeur-libraire L.G. Michaud, Paris, 1816, p. 164.

quoi il ajoute ce petit trait de ridicule pour saint Fulgence, « qu'il donnait quelquefois dans le mystique. » Il ne veut pas que rien ne lui échappe, ni qu'aucun Père sorte de ses mains sans égratignures. »[1]

L'héritage de Fulgence, en s'inscrivant profusément dans la tradition catholique, est réapproprié par des auteurs classiques occidentaux. Qui est-il au fait cet Africain qui, à l'encontre de ses compatriotes donatistes et ariens, s'accroche à défendre la grandeur et l'universalité du christianisme ?

II.- *FULGENCE LE PAIEN*

Né à Thelepte (Byzacène) en 462, Fulgence est mort en 533[2]. Il perd son père durant sa jeunesse. Il revient alors à la mère, Marianne, le rôle de l'élever avec son jeune frère, leur enseignant le grec et le latin. Ayant de bons précepteurs, Fulgence excelle alors dans la langue hellénique. Il parle et écrit, d'après ses textes, le libyen (variante amazighe), le grec, le latin et le pamphylien. Qu'en est-il de ses textes amazighs ?

Une fois majeur, il dirige les affaires de la famille où il remporte des succès, acquérant ainsi un grand respect. Ensuite, il obtient le poste d'employé civil du gouvernement de Rome, comme procurateur de Byzance. Sa jeunesse est agitée.

> « Incongruous though it may sound, the youth was able to lead a carefree life of festive banquets, theater parties, and hunts with other rich young blades, some of whom were Vandals. »[3]

La comparaison avec la jeunesse de l'auteur des *Confessions* s'impose, elle peut même expliquer sa conversion.

Dans ses premiers textes, Fulgence insère des marques autobiographiques.

> « […] après avoir indiqué dans *l'Expositio Virgilianae continentiae* qu'il n'était pas romain (86, 10-11), Fulgence déclare dans le *De aetatibus mundi et hominis* qu'il parle libyen (131, 5-14), et plusieurs passages de son texte sont de tonalité anti-romaine (167-170) peut-être Fulgence adopte-t-il simplement ici le point de vue des chrétiens à l'égard du développement de la puissance romaine, ou flatte-t-il indirectement le pouvoir vandale). »[4]

---

[1] Bossuet, "Mémoire sur la bibliothèque ecclésiastique de M. Dupin », in *Œuvres Complètes*, vol. 20, Libraire-éditeur Louis Vivès, Paris, 1864, p. 530.

[2] Le 1e janvier, jour de sa mort, est défini dans le calendrier chrétien comme un jour sacré. Avec l'arrivée de l'Islam en Afrique du nord, ses reliques sont transportées à Bourges aux environs de 714, mais la Révolution de 1789 les détruit.

[3] J. D. Randers-Pehrson, *Barbarians and Romans: the birth struggle of Europe, A.D. 400-700*, 1983, p. 159.

[4] E. Wolff, « Introduction », op. cit., p. 8-9.

Cette hésitation d'ordre politique, manifeste dans ses écrits de païen, dit beaucoup de cette querelle intérieure vécue par l'Africain : ou bien s'allier au Vandale pour éradiquer la présence romaine, ou bien s'attacher à la tradition impériale face à une culture « barbare » qui s'installe en Afrique.

Dans *Mitologiae*, l'auteur se réfère aux incursions des Maures (5, 7-13 et 6, 1-3). Autant il est vu comme un grammairien, autant un « amateur cultivé »[1]. D'après ses textes *Mitologiae* (3, 10-13) et *l'Expositio Virgilianae continentiae* (91, 21-92, 6), l'auteur se réfère à ses recueils poétiques. Il écrit des poèmes satiriques et des épigrammes. Il est l'auteur d'un essai de physiologie intitulé *Fisiologus (Physiologus)* où il discute la philosophie naturelle. Il confesse son christianisme dans ses textes. D'ailleurs, il « dédie ses interprétations allégoriques respectivement à un prêtre de Carthage (*les Mitologiae*) et à un diacre (*l'Expositio Virgilianae continentiae*) »[2]. Ces dédicaces montrent, par anticipation, sa préparation spirituelle latente à embrasser la voie de Jésus.

Par contre, durant cette période païenne, Fulgence s'inspire de *l'Enéide*, se prenant pour l'héritier légitime de la pensée virgilienne du fait que « le spectre de Virgile lui apparaît et lui révèle qu'il a voulu faire de *l'Enéide* un miroir de la vie humaine »[3], entreprise que l'auteur tentera de faire par son œuvre à lui.

III.- *FULGENCE LE PSEUDO-AGUSTINIEN*

La vie de Fulgence, l'exégète de *la Bible*, est « écrite par un auteur contemporain, et attribuée à son diacre Ferrand, son disciple. Quoiqu'elle se trouve dans plusieurs manuscrits parmi les œuvres de Ferrand, il est aujourd'hui reconnu qu'elle n'est point de lui. »[4] Cette confusion, accompagnée d'imprécisions, peut expliquer le quiproquo qui a été à la naissance des deux dits Fulgence…

Conscient des maux de la vie matérielle de par son travail de « receveur des deniers publics »[5], découvrant la misère du peuple, il s'arme d'un esprit mystique, et il s'initie aux études religieuses. En effet, d'après les anecdotes, la lecture « d'une page du grand Augustin le détourne davantage des hérétiques. »[6] L'impact du sermon augustinien à

[1] G. Hays, "Tales out of school: grammatical culture in Fulgentius the Mythographer", in *Latin Grammar and Rhetoric. From Classical Theory to Medieval Practice*, C.D. Lanham, London-New York, Continuum, 2002 p.22 et p. 40-41.
[2] Etienne Wolff, , « Introduction », op. cit, p. 10.
[3] Ibid., p. 17.
[4] Joseph Fr. Michaud & Louis Gabriel Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tome 16 (fr-ga), Imprimeur-libraire L.G. Michaud, Paris, 1816, p. 163.
[5] Ibid., p. 164.
[6] V. Serralda & A. Huard, op. cit., p. 127.

propos de la vanité du monde est décisif. Cela est à comparer à la conversion du même Augustin à la lecture des *Epîtres* de saint Paul : « Prends, lis » (*Tolle, lege*)… Le miracle y prend la même forme.

Sur-le-champ Fulgence s'engage comme prêtre. À l'âge de vingt-deux ans, il choisit cette vie de moine. Mais, son maître Faust lui 'reproche' son état fragile : il ne peut résister à la vie austère du monastère. Le jeune homme s'entête à poursuivre sur la voie du Christ. À l'insistance du jeune baptisé, l'évêque Faust l'accepte parmi ses serviteurs.

La décision de Fulgence rend malade sa mère Marianne. Cette dernière accuse l'Eglise de lui prendre son fils, cette institution devait au contraire protéger les veuves. Elle a, par là, une position différente de celle de sainte Monique, la mère d'Augustin qui accompagne le fils dans la recherche de la foi, à travers les contrées d'Afrique et d'Europe.

Vu l'état de guerre déclenchée entre les Romains et les Barbares, Fulgence quitte le monastère de Byzance pour se réfugier dans un autre temple. En 499, lors de la persécution arienne, il s'enfuit pour Sicca Veneria. Ses enseignements y sont interdits : il est chalcédonien, et voit précisément Jésus dans sa double nature. Les Ariens, influents dans la région, vont l'arrêter et le torturer[1].

A sa remise en liberté, Fulgence envisage, dans un premier moment, de partir à Alexandrie. Comme l'Egypte est devenue totalement arienne, il change par conséquent de position. Il choisit de partir à Rome où il quête de la force spirituelle auprès des tombes d'apôtres. Puis, il rentre à Byzance pour y bâtir un monastère. Il opte alors pour la claustration, et décline l'offre de siéger dans les évêchés : il a tout simplement peur du roi arien Thrasamund (496-523)[2].

Fulgence devient enfin évêque de Ruspe (Henchir-Sbia, Tunisie). Il gagne de la notoriété pour ses vertus et sermons célèbres.

> « Saint Fulgence conserva dans l'épiscopat les pratiques de la vie monastique. Il ne porta jamais d'habits précieux, et continua ses

---

[1] Alban Butler, *Lives of the Saints*, BiblioBazaar, 2008.

« An Arian priest betrayed Fulgentius to the Numidians, and ordered him to be scourged. This was done. His hair and beard were plucked out, and he was left naked, his body one bleeding sore. Even the Arian bishop was ashamed of this brutality, and offered to punish the priest if the Saint would prosecute him. But Fulgentius replied, "A Christian must not seek revenge in this world. God knows how to right His servant's wrongs. If I were to bring the punishment of man on that priest, I should lose my own reward with God. » (p. 32)

[2] Judith W. George, "Vandal Poets in their Context", in Andrew H. Merrills (éditeur), *Vandals, Romans and Berbers: new perspectives on late antique North Africa*, Ashgate publishing limited, 2004.

« Just over 70 years after the Vandal invasion, Thrasamun surrounded himself with theologians, rhetoricians and writers. He invited the Catholic polemicist, Fulgentius, to court". (p. 143)

jeûnes accoutumés. Hiver et été, il n'était vêtu que d'une tunique fort pauvre »[1].

Ensuite, il est déporté en Sardaigne en compagnie d'une soixantaine d'évêques, accusés du le délit de ne pas soutenir les positions ariennes. À Cagliari, il change sa propre maison en monastère. Il se met à écrire des œuvres religieuses au service des chrétiens africains

En 515, il retourne en Afrique. À cette occasion, il compose sa *Réponse aux dix Objections* où il discute l'état du christianisme en Afrique, notamment la question des positions ariennes et chalcédoniennes. Le roi Thrasamund apprécie la profondeur et la qualité des écrits de l'évêque, sans être toutefois convaincu. Il lui permet de s'installer à Carthage. Mais les protestations du clergé arien l'obligent encore à s'exiler en Sardaigne vers 520.

En 523, à l'intronisation de Hilderic, fils de Thrasamund, Fulgence est toléré à regagner Ruspe. Il a tantôt la tâche de pencher le peuple à la position chalcédonienne, tantôt celle de purger les chrétiens d'abus et d'hérésies qui se sont accumulés lors de son absence.

Force est de souligner l'obédience de Fulgence et son sacrifice pour les enseignements de Jésus. Bien qu'il soit reconnu comme un grand théologien[2], il se montre humble. On raconte qu'à la fin de 524, lors d'un concile à Junque (Byzacène), dans lequel saint Fulgence assiste comme évêque de Ruspe :

> « Un évêque, nommé Quod-vult-Deus, lui disputa la préséance ; mais tout le concile jugea en sa faveur. Saint Fulgence ne dit mot pour le moment, pour ne point préjudicier à l'autorité du concile. Mais dans le concile qui se tint ensuite à Suffète, voyant l'autre évêque affligé de ce jugement, et craignant d'altérer la charité, il supplia publiquement les évêques de placer Quod-vult-Deus avant lui : ce que les évêques lui accordèrent, en admirant son humilité. »[3]

Ne pouvait-on rattacher son humilité à ses origines ? Certes, l'archevêque Boniface de Carthage se plaît à entendre les discours de Fulgence : il voit en lui un grand prêcheur durant ces temps où le christianisme connaît une deuxième crise provoquée par l'arianisme, après celle du donatisme. L'archevêque entend unir les Chrétiens de

---

[1] René François Rohrbacher & Auguste-Henri Dufour, *Histoire universelle de l'église catholique*, vol. 9, Libraires-éditeurs Gaume Frères, Paris, 1857, p. 464.

[2] Ibid., « « Quoique saint Fulgence fût, par l'ordination, le dernier de tous les évêques exilés, qui se trouvaient là plus de soixante, ils le reconnaissaient pour le premier, à cause de sa science et de sa vertu. » (p. 465)

[3] Ibid., p. 17.

l'Afrique, surtout en ces temps de crise interne et de guerre avec les hérétiques et les schismatiques[1].

A la fin de sa vie, Fulgence se retire dans un monastère sur l'île de Circinia.

IV.- *FULGENCE LE MYTHOGRAPHE*

Maîtrisant la grammaire du grec avant celle du latin, Fulgence latinise les mots grecs en signe d'érudition. Ainsi, il se montre pédant dans une Afrique où le grec était une preuve de culture. Il apprend non seulement par cœur *L'Odyssée* et *l'Iliade*, mais parle également dans un grec parfait[2]. Son œuvre, écrite en latin, paraît être le produit d'une formation digne d'un hellénisant, et d'un souci constant des changements historiques et politiques de l'époque. Représentant la continuité entre le christianisme et la tradition classique, elle réussit la réconciliation formelle et idéologique entre ces deux tendances opposées, dans un esprit universel.

On peut croire, non sans vraisemblance, que le premier Fulgence est un païen convaincu, bien qu'il dédie les *Mitologiae* à Catus, un prêtre de Carthage, il y traite logiquement des questions païennes. Son destinataire est, en effet, la muse Calliope – muse grecque de la poésie et de l'éloquence.

Les livres I, II et III, qui se basent sur la mythologie olympienne, prétendent expliquer surtout les mythes[3]. L'auteur apparaît à la fois

---

[1] Ibid., « Boniface, évêque de Carthage, y convoqua un concile général de toutes les provinces d'Afrique. Il en marque le sujet dans sa lettre à Missor, primat de Numidie, en disant : Que la paix qui venait d'être rendue à l'église d'Afrique, après une si longue et si rude persécution, était troublée au-dedans par quelques évêques qui ne voulaient point déférer à leurs supérieurs. Il le prie donc d'envoyer de sa province trois de ses collègues, pour lui aider à conserver les privilèges de l'église de Carthage. Il ne lui demande pas d'y venir lui-même, à cause de son grand âge. Il l'avertit, suivant l'ancienne coutume, que la Pâque doit être le 30[e] de mars, comme elle fut en effet l'an 525. Il lui envoie aussi la liste des évêques morts et de leurs successeurs.

Les députés des provinces étant arrivés, il se trouva en tout soixante évêques, qui s'assemblèrent à Carthage [...] Les évêques témoignèrent leur joie de voir le siège de Carthage si dignement rempli [...] Ensuite Boniface fit lire ses lettres aux évêques de la province proconsulaire, de celles de Tripoli et de Numidie. Les députés ces trois provinces étaient présents. Il n'y en avait qu'un de la Mauritanie césarienne ; mais la guerre des Maures avec les Vandales avaient empêché les autres de venir. » (p. 17)

[2] Il y a un autre point de vue différent qui avance que sa connaissance du grec est limitée. Voir Etienne Wolff, « Introduction », op. cit., p. 16-17.

[3] Ibid., « Les trois livres des *Mitologiae* résument et interprètent [...] avaient essentiellement trois systèmes d'explication des mythes [...] Ou bien les mythes sont la déformation de faits historiques, et les divinités de simples hommes élevés au rang d'immortels ; c'est la doctrine [...] des épicuriens. Ou bien les mythes expriment la combinaison des puissances élémentaires qui constituent l'univers, et les dieux sont alors des symboles physiques ; c'est la théorie des stoïciens. Ou bien les mythes sont le

stoïcien et néoplatonicien dans ses analyses. Cet esprit éclectique remet en question les interprétations de la symbolique antique. Pourtant, les traces du christianisme sont explicites dans ses commentaires allégoriques. C'est là, probablement, que se trouvent les germes d'une pensée qui l'amène à la foi.

Ce nom de mythographe vient de ses études de la mythologie gréco-romaine. Fulgence y applique soit l'interprétation globale, soit une méthode étymologico-démonstrative. Ses commentaires allégoriques sont « cette forme d'exégèse, bien que fréquente au Moyen Age, n'a guère touché le mythe de Prométhée, et il n'y a, au Ve siècle, que Fulgence pour donner à cette théorie, une certaine importance. »[1] Il se réfère au mythe d'Athéna qui conduit Prométhée dans l'Olympe pour un don utile, mais Prométhée dérobera la flamme, et cela le conduit à être condamné sur le Caucase…

En fait, ses récits « mythiques », en plus d'être de longs, sont intéressants à étudier dans leur reproduction littéraire : Fulgence en fait également un usage de créateur. Rappelons quand même que les auteurs chrétiens s'opposent à la mythologie, mais sans pouvoir la bannir totalement de leurs écrits : le texte biblique se réfère au mythique… Ainsi Fulgence fait-il exception, et un dédoublement de cet intellectuel s'avère probable. Si le premier Fulgence devait confesser ses péchés dans une Confession, ce serait un tel intérêt académique pour la mythologie.

Dans l'exemple du mythe de Psyché développé et récrit par Apulée dans *l'Ane d'or*, Fulgence considère les parents de Psyché (roi et reine) comme les représentants de Dieu et de la matière.

> « Psyche and her adventures symbolize the soul, while the other two sisters stand for the flesh and free will. That Psyche is the most beautiful of the daughters means that the soul is superior to the flesh and free will. He interprets Aphrodite as lust, which envies the soul and sends desire (Eros or the Roman Cupid) to ruin her. Eros himself is both good and evil desire and in this case falls in love with the soul rather than trying to seduce it. »[2]

Cette interprétation est d'une profondeur plus ou moins chrétienne, elle se base sur les péchés et les vertus, le physique et le métaphysique, la divinité[3]. Cette explication n'est avancée que pour inviter le lecteur à

---

revêtement fabuleux d'idées morales, et les dieux dans ce cas sont des allégories ; ainsi pensent les pythagoriciens et les néo-platoniciens. » (p. 14-15)

[1] R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 3e édition, Droz, Genève, 2001, p. 105.

[2] James Gollnick, *Love and the soul : psychological interpretations of the Eros and Psyche myth*, editions SR, Canadian corporation for studies in Religion, 1992, p. 15.

[3] Ibid., « When Eros tells Psyche not to look at him, Fulgentius understands this to mean that Psyche should not yield to the attractions of desire by giving in to the advice of her

approfondir la réflexion autour de la chrétienté – se trouvant partout, même dans la littérature païenne.

Dans l'*Expositio Virgilianae continentiae*, Fulgence cite fréquemment l'*Enéide*. Par « continentiae » il entend le contenu ; et par « expositio » l'explication détaillée. Le texte s'ouvre sur un prologue qui s'articule autour de la dédicace au destinataire (83,1), la justification et la définition du projet (83, 1-85, 4), l'invocation versifiée aux Muses (85, 5-11), l'apparition du poète (85, 11-16), la délimitation du sujet du dialogue (85,17-86,19). De même, l'interprétation « de chacun des livres de *l'Enéide* est précédée d'une sorte d'explication générale de l'œuvre »[1]. En esthète fin, Fulgence commente les vers dans leur double fonctionnement, s'attardant sur la déconstruction des allégories dans leur forme et leur contenu.

Cet essai n'est pas une explication linéaire des vers de *l'Enéide*, mais il « exclut les remarques grammaticales et propose de l'épopée une interprétation allégorique globale. »[2] L'auteur organise l'explication sous forme d'un système clos construit d'allégories infinies[3]. Il y avance également qu'Enée incarne l'humanité[4]. Cette explication se base sur les concepts de la nature, la science, le bonheur, l'existence, l'éthique, l'intelligence, le corps… Cette démarche allégorico-philosophique, visant l'analyse d'un texte poétique, a une grande influence sur les études au Moyen Age.

Notons que durant cette étape païenne, Fulgence s'intéresse davantage au lexique. Il explique soixante deux mots latins peu usités dans *l'Expositio sermonum antiquorum*, en se basant sur des auteurs comme Apulée, Plaute, Pétrone, Martianus Capella et Démosthène. La fonction de ce lexique est indéfinie. Comment expliquer alors un tel intérêt pour la langue latine chez cet auteur étranger qui excelle dans l'usage de mots rares et d'hapax ? Les critiques y voient un intérêt « fantaisiste » du fait que l'explication proposée tient plus de

---

sisters, that is, to the flesh and the will in order to gratify her curiosity. According to Fulgentius, the light shed on Eros discloses the desire in the soul and the lamp oil that injures Eros indicates how desires burn in the soul and leave behind a stain of sin. »

[1] Etienne Wolff, « Introduction », op. cit., p. 18.

[2] Ibid., p. 21.

[3] Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Champs, Flammarion, Paris, 1977.

Par allégorie, l'on entend « une proposition à double sens, à sens littéral et à sens spirituel tout ensemble, par laquelle on présente une pensée sous l'image d'une autre pensée, propre à la rendre plus sensible et plus frappante que si elle était présentée directement et sans aucune espèce de voile ». (p. 114)

[4] Etienne Wolff, op. cit., « Les aventures d'Enée narrées dans l'Enéide sont un symbole de la vie humaine, des dangers de la naissance à l'âge mûr, en passant par la libération de la contrainte paternelle. » (p. 22)

l'imaginaire que de la réalité de la langue[1]. L'auteur africain, bien que maître en grammaire, délaisse le lexique pour « s'aventurer » dans l'au-delà, autrement dit l'implicite et le symbolique, de la langue de Virgile.

Quant à *De aetatibus mundi et hominis*, il se compose de quatorze chapitres qui commentent l'histoire de l'humanité, depuis la nuit des temps jusqu'au IV siècle. *La Bible*, la vie de Jésus, Alexandre le Grand et les républiques de Rome sont les différents sujets traités. L'auteur y apparaît anti-romain, ce qui renforce son appartenance. Le jeu sur le « lipogrammatique » est employé dans ce texte : dans chacun des chapitres, l'auteur fait disparaître une lettre de l'alphabet[2]. De tels procédés rhétoriques sont uniques dans la littérature antique. La comparaison avec la disparition de la voyelle « e » dans *la Disparition* de Georges Perec s'impose, et fait de l'expérience du Nouveau Roman, un retour aux lettres anciennes. Ce qu'on a, hélas, perdu de l'œuvre du premier Fulgence, c'est un ensemble de notes sur ses poèmes de jeunesse et sur l'œuvre de Martianus Capella.

V.- *FULGENCE LE THEOLOGIEN*

Ce second Fulgence apparaît comme un auteur aîné, postérieur au mythographe développant à la fois une pensée hétérogène vu sa grande culture gréco-latine, et un art d'expliciter les textes augustiniens. Il imite, pour le comble, l'écriture de saint Augustin, notamment dans ses poèmes[3]. Cette deuxième étape de sa vie est nettement précisée, déterminée par les manuels d'histoire.

> « [Les écrits] more variegated than those of many of his contemporaries. They fall into three categories: a series of Trinitarian polemics addressed to the Vandal king Trasimund and other prominent Arian leaders; a series of works defending Augustine's doctrine of predestination, grace, and free will against the Pelagians; and a series of short treatises on Episcopal administration and individual moral problems, and his letters. »[4]

---

[1] Etienne Wolff, « Introduction », « L'affirmation répétée que dans cette entreprise de glossateur Fulgence inventerait des références se fonde exclusivement sur des impressions et n'est jusqu'à présent corroborée par aucune preuve. » (p. 15)

[2] Ibid.,« Le *De aetatibus mundi et hominis*, esquisse d'histoire universelle qui met en parallèle les âges successifs du monde et les étapes de la vie humaine (131, 16-24), repose sur une prouesse grammaticale : le livre est divisé en autant de chapitres qu'il y a de lettres dans l'alphabet romain et libyen, c'est-à-dire vingt-trois, et chaque chapitre évite d'utiliser la lettre qui le désigne ». (p. 15)

[3] Dag Ludvig Norberg, *An introduction to the study of the medieval Latin versification*, The Catholic University of America Press, 2004, p. 131-132.

[4] Marcia L. Colish, *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, 2e edition, E.J. Brill, 1990, p. 246.

De cette œuvre on garde également des traités, des lettres et huit sermons. Cette œuvre[1] s'engage, en général, contre l'arianisme et le pélagianisme.

Qu'est-il vraiment de sa pensée dans cette dialectique entre paganisme et christianisme ? Fulgence est lecteur de saint Augustin, il recommande fortement ses œuvres aux compatriotes. En les exposant, après simplification et vulgarisation, il emprunte d'autres outils à d'autres philosophes.

> « Fulgentius subordinates asceticism to the positive spiritual values which the nun should embody and the sincerity and conviction that should irradiate her outward expression of them, a note that harmonizes the Stoics' moral emphasis on inner intentionality with a sensitive appreciation of the Christian monastic calling. »[2]

Sa vision demeure fondamentalement augustinienne[3]. Au regard de Fulgence, la foi, en tant que don divin, satisfait l'âme du croyant. Son

---

[1] Joseph Fr. Michaud et Louis Gabriel Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tome 16 (fr-ga), Imprimeur-libraire L.G. Michaud, Paris, 1816.

« *Ad Donatum contra Arianos liber unus*. Donat, jeune seigneur, attaché à la vraie doctrine, était embarrassé d'une difficulté qui lui avait été faite par les Ariens ; Fulgence lui en donne la solution. V. *Libri de fide ad Petre diaconum*. Cet ouvrage était attribué à St. Augustin, et avait été mis au nombre de ses œuvres ; Jean Molanus l'a fait restituer à St. Fulgence. VI. *Des Lettres* à diverses personnes sur différents sujets. VII. Des Sermons et des Homélies. VIII. *Liber de Trinitate ad Felicem notarium*, publié par Sirmond, en 1612. IX. *Contra sermonem Fastidiosi ad Victorem liber* : ce Fastidiosus était un Arien, dont les mœurs n'étaient pas moins corrompues que la doctrine. X. *Ad Ferrandum diaconum epistola de baptismo Ethyopis moribundi.* Ferrand, disciple de St. Fulgence, lui exposait ses doutes sur le baptême d'un Ethiopien qui avait désiré de le recevoir, mais qui ne le reçut qu'après avoir perdu l'usage de ses sens ; Fulgence en reconnaît la validité. XI. *Epistola ad Reginum comitem* : ce comte avait demandé à Fulgence si le corps de Jésus-Christ était corruptible, et l'avait prié de lui donner un règlement de vie, propre à un homme engagé dans la profession des armes. Fulgence ayant été surpris par la mort avant que cette réponse fût envoyée, Ferrand suppléa à ce qui y manquait. XII. *De incarnatione et gratia D.N.J.C. ad Petrum diaconum et alios qui in causa fidei Romam missi sunt* ; ce traité est une réponse à des députés des moines de Scythie, qui consultèrent les évêques d'Afrique relégués en Sardaigne, sur des questions relatives à l'incarnation et à la grâce. XIII. *Libri duo ad Eutjymium de remissione peccatorum.* Fulgence y prouve qu'il n'y a point de rémission des péchés hors de l'Eglise et sans une pénitence sincère. XIV. *Libri tres de predestinatione et gratia Dei*. Dupin ne croit pas que ce traité soit de S.-Fulgence. Il n'y trouve ni son style ni sa doctrine. Il faut aussi retrancher des œuvres de S.-Fulgence ». (p. 163-164)

[2] Marcia L. Colish, op. cit., p. 248.

[3] A propos de la divinité, Fulgence écrit : « Le maître spirituel de qui nous avons reçu la doctrine céleste, non seulement découvre à ceux qui cherchent la vérité les secrets de ses paroles, mais il leur inspire la grâce de chercher la vérité. Nous ne pouvons pas seulement par nous-mêmes avoir faim du pain qui descend du ciel, à moins que cet appétit ne soit donné à ceux qui ne s'en souciaient nullement auparavant par celui qui daigne aussi se donner lui-même pour rassasier ceux qui ont faim ; c'est lui qui nous donne cette soif qui nous fait courir à la source jaillissante, et qui se donne lui-même à

livre *De Fide* est une description de la naissance de la foi, adressée à quelqu'un nommé Pierre qui part en pèlerinage dans l'Orient schismatique. Concrètement, écrite lors de son séjour en Sardaigne, la trilogie *Ad Monimum* est une défense des thèses augustiniennes. Elle s'adresse à un ami pour discuter les écrits de saint Augustin, notamment les pensées du Mal et du Bien, de la prédestination divine, de l'oblation du sacrifice de Jésus à son Père… Il y répond également à quelques objections formulées par des Ariens.

A l'instar de saint Augustin, les textes de Fulgence sont des missives adressées aux mécréants. *Contra Arianos liber unus*, il est la réponse de l'auteur aux dix objections du roi Thrasimund. De même, son *Ad Thrasamundum regem Wandalorum libri tres* est à lire comme une réfutation des positions ariennes.

> « Elle n'est pas déraisonnable la foi de l'Eglise catholique quand elle croit et proclame que le Fils est coéternel au Père, sachant que nouveau serait tout dieu en qui serait trouvé quelque commencement que ce soit. »[1]

Sur la question complexe de la trinité, il apporte généralement des éclairages aux ariens à propos de la médiation du Fils, sa divinité et le mystère de sa Passion[2].

Vis-à-vis des auteurs hérétiques et schismatiques, Fulgence adopte une position antagoniste. Il critique Tertullien qui avance que Dieu et l'âme humaine sont de nature physique. Fulgence est vu quand même par ses détracteurs comme un homme de science et de génie[3].

Enfin, Fulgence forge une approche littéraire non seulement de *l'Enéide*, mais également de *la Bible*. Ces deux commentaires, bien qu'ils soient distincts, disent la vision complexe de l'Africain de

---

nous pour nous désaltérer. » (*Traité à Morin sur la prédestination*) cité dans J. Milner, *Histoire de l'église chrétienne jusqu'au milieu du XVI siècle*, tome 3, Libraire J.-J. Risler, Paris, 1849, p. 5.

[1] Voir Marie-Thérèse Nadeau, *Foi de l'Eglise : évolution et sens d'une formule*, éditeur Beauchesne, Paris, 1988.

« Si celui-là peut vivifier, qui n'est pas Dieu, si celui-là peut sanctifier, qui n'est pas Dieu, si celui-là peut habiter dans les fidèles, qui n'est pas Dieu, alors on ne peut nier que le Saint-Esprit soit Dieu ; si une créature peut accomplir ces choses qui sont attribuées au Saint-Esprit, que le Saint-Esprit soit considéré comme une créature. » (*Ad Thrasamundum regem Wandalorum*). (p. 83)

[2] Cité dans J. Milner, *Histoire de l'église chrétienne jusqu'au milieu du XVI siècle*, tome 3, Libraire J.-J. Risler, Paris, 1849, p. 6.

[3] Vincent Serralda & André Huard, op.cit., : « Il ramène les chefs ariens à la lecture de l'Evangile : la pensée de Dieu est si rigoureusement juste, qu'elle représente et contient tout l'infini de la divinité, au point d'être Dieu lui- même. […] Et Fulgence va soulever la fureur des ennemis de la chrétienté quand il conclut que ce Jésus, assumé par la Pensée substantielle de Dieu, est pénétré de divinité jusque dans les moindres fibres de son corps : Jésus est Dieu en la substance humaine. » (p. 129)

l'héritage païen et du chrétien – qu'il met dans un même creuset. Par la conversion, les auteurs chrétiens ne reconnaissent plus leurs œuvres « de fantaisie païenne », et l'identification s'avère alors problématique. Il exerce de l'autodestruction intellectuelle par le fait de ne pas s'identifier en tant qu'auteur d'un texte « païen » par souci idéologique. Cette idée doit être posée, voire multipliée, chez plusieurs auteurs nord-africains. Que reste-t-il, à titre d'exemple, des œuvres « obscures » de saint Augustin païen ? La quête de la vérité chez Fulgence commence par le mythique pour finir dans l'univers mystique, en passant par la fiction poétique et l'interprétation-exégèse du texte littéraire. Il n'y a point d'œuvre inaccessible, mais s'en dégage une interprétation globale.

CHAPITRE DEUXIÈME : ECRIVAINS CHRÉTIENS HERETIQUES

I

Au IIIe siècle, les religions païennes de l'Afrique survivent encore sous forme de pures tendances qui approchent étroitement le mystique et le mystérieux, s'instituant en rituels qui rapprochent le profane et le sacré tout en ayant en vue le salut de l'âme dans leur rapport au(x) créateur(s). Cet enrichissement se fait par l'arrivée de cultes importés. Les rites cohabitent, probablement en opposition, avec le judaïsme et le christianisme. Naturellement, les monothéismes s'excluent mutuellement plus que les religions païennes. Les cultes locaux sont puissants et possèdent des vertus de « guérison » : ils détournent les maux, provoquent la pluie, expulsent du corps le ravissement, les maladies et les douleurs (au moment de passer une nuit dans un lieu sacré, de nouer des morceaux d'étoffe aux arbres, de passer par la fissure d'une falaise, et...). Cette ferveur métaphysique leur vient peut-être des temps lointains, peut-être plus loin des temps pharaoniques. Ils édifient des tombes protectrices, placent leurs temples au sein des prairies, des grottes, des montagnes et des rochers, tout près des '*genii*' des eaux, des sources et des rivières ; ils vénèrent le soleil, la lune... A cela il faut ajouter les croyances animistes où le totémisme (bélier, singe, serpent...) montre le rapport de parenté entre l'indigène et l'animal (totem). Les influences étrangères au niveau des croyances sont aussi présentes : les rivières, les vents, l'air[1]... Mais, les fidèles païens s'appauvrissent davantage pour présenter des offrandes coûteuses aux idoles et leur construire des temples « de mémoire », et abandonnent ainsi leur modèle social. À travers la Méditerranée, les dieux circulent plus rapidement que les idées, les marchandises, les ustensiles, les outils et les embarcations. Or, que garde-t-on de la littérature païenne qui fait référence à cet ensemble de rituels ? Presque rien pour ne pas dire rien. Sans doute tout a été détruit par le temps ou bien par la main du rituel conquérant qui nie la différence et prend à maintes reprises le corps propre à l'Afrique.

La crainte religieuse, immiscée à la vénération, se manifestent dans ces rites millénaires : ils sont propres à l'Age de Pierre. Pour le Chrétien ou le Juif, ce qui se rattachait à la culture propre était dit de la magie, ou bien « la pompe des superstitions païennes » selon les propos

---

[1] René Basset, « Recherches sur la religion des Berbères » in *L'Histoire des Religions*, Ernest Leroux éditeur, Paris, 1910.

tertullianistes dans *Contre Marcion* - livre 2. Le dialogue entre le Monothéiste et le Païen est avant tout complexe à définir. Devant cette situation, les Imazighen, divisés dans leurs croyances, vont progressivement sacrifier le paganisme et s'accrocher aux enseignements d'un seul dieu.

D'inspiration monothéiste, le christianisme tient des rapports de négation avec le paganisme (polythéisme qui permet de choisir un « dieu » ou un autre parmi une panoplie d'esprits). Les textes chrétiens les remplacent physiquement : toute création païenne est soit contrecarrée (avec Fronton, Celse, Lucien et Philostrate), soit brûlée et effacée. La mythologie chrétienne remplace pleinement la païenne, et la morale chrétienne la juge et la condamne, en conséquence la mythologie païenne est vue comme immorale et interdite.

II

Les désordres sociaux et politiques en Afrique du Nord accouchent des tumultes spirituels. Cette exploitation sauvage des Romains, Vandales et Byzantins engendre d'autres rébellions et accentue ces « perversions » de l'orthodoxie. Les donatistes, manichéens et les arianistes sont de bons exemples de cet état de bouleversement total, ils remettent en question ce qui est communément admis par l'Eglise, en collusion avec l'Empire.

Les écrivains « d'exception africaine » sont dits des auteurs mineurs, mais également des hérétiques[1] dans l'expression de leur indépendance. Ils dérangent le Centre, d'où leur marginalisation effective. Orthodoxie et approbation ecclésiastique sont débattues dans leurs œuvres. Ils développent une pensée propre, opposée à celle des Seigneurs. Ils secouent avec éclat les habitudes chrétiennes et les ordres de Rome, tout en s'attachant à développer l'évidence de la religion chrétienne. S'ils défendent le sacré chrétien, c'est justement pour remettre en question l'ordre ecclésiastique. Ils déçoivent les attentes de l'Eglise orthodoxe : défendre les enseignements romains (papaux). La censure ecclésiastique n'autorise pas la diffusion de telles idées et continue l'effacement de ces œuvres. Par conséquent, ces hérétiques n'ont aucun pouvoir religieux, en plus d'être démunis de reconnaissance et de dignité posthumes.

> « Montanistes, novationistes, donatistes, circoncellions sont les noms divers sous lesquels se produisit l'esprit d'indiscipline, l'ardeur malsaine du martyre, l'aversion pour l'épiscopat, les rêveries

[1] Claudio Moreschini & Enrico Norelli, op. cit., « Le surgissement et la diffusion des hérésies, qui auraient amené l'Eglise de Rome à proposer son propre canon d'écrits authentiques, auraient provoqué, selon certains, la rédaction d'un catalogue d'hérésies : ce catalogue nous a été transmis parmi les œuvres de Tertullien ». (p. 379)

millénaires, qui eurent toujours leur terre classique chez les races berbères. Ces rigoristes, qui se révoltaient d'être appelés une secte, mais qui, dans chaque église, se donnaient comme l'élite, comme les seuls chrétiens dignes de ce nom »[1].

Ernest ira jusqu'à qualifier ces penseurs anticonformistes d'« église générale de caverne d'adultères et de prostituées. »[2] Cette pensée dissidente s'avère alors quelque chose de naturel, voire d'automatique au statut de tout penseur africain.

Entre les penseurs dissidents, il y a bien des différences fondamentales dans l'explication du christianisme. Tertullien, Arius et Tichonius sont des hérésiarques, mais aussi des réformateurs de la pensée en vogue. Ce groupe d'écrivains ne s'inscrit pas dans la tradition occidentale, il s'oppose non seulement au papisme, mais également à l'Eglise africaine. Anticonformiste et d'inspiration locale, ce mouvement n'a pas de modèle absolu. Il s'attaque aux dogmes, rituels et pratiques chrétiens universels, pour mettre au premier plan l'ethnique et les spécificités africaines.

A notre avis, le schisme est plus un attachement à la sensibilité religieuse locale qu'une remise en question de la tradition chrétienne. On peut parler alors d'une révolte autochtone contre l'idéologie de Rome. Le christianisme africain développe des hérésies qui s'éloignent de la romanité ou de la cité divine. Ainsi, le donatisme, en tant que pensée schismatique, s'avère l'expression globale d'une différence autant matérielle que métaphysique par rapport à la conquête romaine.

Tertullien, qui représente l'auteur majeur, s'opposera à la pensée romaine et orthodoxe. Il représente la conscience africaine qui entend créer une pensée chrétienne propre. Il sera critique avec l'expression locale dans les rites religieux : il condamne les philosophies, les spectacles, les fêtes et les arts qui entendent perpétuer la tradition païenne.

Faut-il le rappeler, l'arianisme qui s'oppose à l'orthodoxie catholique, est développé par un Amazigh. Certes, cette doctrine s'inspire du local, et au regard du christianisme, elle est la grande hérésie. Les enseignements bibliques sont non seulement relus à la lumière de la tradition africaine, mais surtout institués dans des établissements étrangers au corps de l'Eglise. Cette doctrine n'évolue pas facilement en Afrique du Nord.

Quelle critique développe saint Augustin contre Tichonius l'hérétique ? Il s'inspire quand même de ses textes, notamment de l'interprétation qu'il donne à *la Bible*. Erudit, l'auteur du *Livre des*

---

[1] Ernest Renan, *op.cit.*, p. 143.
[2] Ibid.

règles réussit à fonder l'herméneutique biblique. Il déchiffre les mystères de *l'Ecriture*, manifestant, nonobstant, un esprit rebelle. Cela va le mener à être excommunié à la fois par les catholiques et les donatistes.

L'Eglise romaine a une position « indulgente » vis-à-vis des donatistes. Son intention est de les récupérer, et ce, par le fait de les comprendre.

> « Si l'interdit ou l'irrégulier est défendu par un écrivain, il le fait par ignorance. L'ordination des donatistes ne peut pas être remise en question. « C'est sur ce principe si bien développée par saint Augustin, [...] que les évêques catholiques offrirent en Afrique aux évêques donatistes de descendre de leurs chaires pour les leur céder. Il n'était pas question de les réordonner, quoiqu'ils eussent reçu l'imposition des mains hors de l'unité catholique. »[1]

L'auteur des *Confessions* croit fermement à la règle de ne pas réordonner les religieux qui avaient reçu l'ordination...

Comme réaction purement africaine, le donatisme entraîne le schisme dans l'Eglise d'Afrique au IVe siècle, à partir de l'an 311. L'évêque de Casae Nigrae, Donat, se soulève contre l'évêque de Carthage qu'il accuse de plusieurs torts à la foi chrétienne, surtout en temps des persécutions. Le chef hérétique a l'appui des paysans amazighs. Après la répression des paysans de 346 à 348, les victimes s'allient aux donatistes. Les penseurs chrétiens Optat de Milev et saint Augustin s'opposent à ce mouvement nationaliste. L'Eglise persécute durement les donatistes qu'elle qualifie de brigands et d'impies.

Mettant à nu les disputes dogmatiques, la littérature donatiste africaine est intéressante à lire. Elle incarne les idées locales, et les penseurs donatistes sont des Imazighen conscients de la domination spirituelle de Rome. Cette domination accompagne un asservissement global et une infraction aux idéaux spirituels. Ces auteurs hérétiques interrogent « la gestation de l'Eglise et le pouvoir temporel, dont les balbutiements avaient été brutalement réprimés par les persécutions de Dioclétien » [2]. En parlant des donatistes, saint Augustin écrit :

> « [...] pourquoi ceux qui objectent cela aux catholiques ne se regardent pas eux-mêmes ; eux dont les troupes faites d'un troupeau de « furieux » armés de glaives et de bâtons vont de ci de là, faisant partout où ils le peuvent de lourds carnages et, leur extrême cruauté n'étant pas satisfaite, ils se promènent parmi les bûchers de cadavres avec les femmes qui se sont mêlées à eux et errent jour et nuit à l'encontre de l'ordre divin et humain des choses ; et l'ivresse les fait tant bouillonner que dans une « folie » quotidienne »[3].

---

[1] Fénelon, *Traité du ministère des pasteurs*, Lefèvre, 1835, p. 166.

[2] Jean-Paul Rassinier, « L'hérésie comme maladie dans l'œuvre de saint Augustin », p.65-83, *Mots*, n° 26 mars 1991, p. 65.

[3] Ibid., p. 66.

Cette littérature est alors condamnée car elle développe des idées d'aliénation…

Comme l'auteur est témoin des premiers siècles de la christianisation, ses écrits apportent tant d'éclairages sur l'époque où les Imazighen, dans leur majorité païens, connaissent une persécution terrible, de Néron à Dioclétien. Thème récurrent dans les écrits chrétiens, la Persécution, au fil des temps, sera l'état d'être obligatoire et définitif pour l'Amazigh ; ce traitement violent et cruel sera expliqué et légitimé par la Foi. L'écrivain chrétien ébauche ainsi l'autobiographique collectif, presque deux siècles avant saint Augustin, dans la mesure où il porte des jugements précis sur soi, sur les siens et sur la société. Que dira-t-il de la décision collective d'exclure un membre pour ses nouvelles convictions ? L'ostracisme, à ce propos, est peu analysé chez les écrivains chrétiens, et par la suite peu explicité dans toute pensée globalisante.

TERTULLIEN : L'EXPERIENCE DE L'ALIENATION ET DE L'ABSURDE[1]

L'analyse de l'œuvre de Tertullien est complexe, voire contradictoire. Il est né entre 150-160, mort probablement en 222, connu non seulement comme chef de file des apologistes du III[e] siècle chrétien, mais aussi comme le premier auteur d'erreurs au sein de l'héritage catholique[2]. La tradition catholique l'anathématise, mais il y a bien des historiens qui essaient de l'excuser « en présence de tant de services rendus à l'Eglise, et hors de l'Eglise, à la liberté et à la dignité de la conscience humaine. »[3] Il fait partie de la première vague de la littérature chrétienne qui annonce l'agonie de la culture païenne[4]. Il réfute les jeux, les spectacles, les fêtes, les arts, la philosophie… car ces manifestations sont l'expression propre du paganisme. Le théâtre serait, à son regard, le creuset de tous les péchés. Seuls les textes sacrés et les interprétations bibliques sont tolérés, et le religieux, ou bien l'expression de la foi, doit être nodal dans toute création. Nonobstant, l'écrivain amazigh ne recourt pas aux citations bibliques dans ses apologies.

L'objectif principal est de déconstruire la vision catholique de Tertullien, d'analyser son regard envers la première culture des Carthaginois[5]. Cette vision l'approche bizarrement et l'éloigne des catholiques, lui qui prône la liberté de la conscience[6]. Comment va-t-il se

---

[1] Publié dans *Tawiza* n°114, octobre 2006.

[2] D'après des traités sur les lettres antiques, la littérature chrétienne se divise généralement en quatre groupes distincts sur le plan formel et thématique : dogmatique, polémique, apologétique et poétique.

[3] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., p. 106.

[4] Au III[e] siècle, il n'y a pas de grands écrivains païens en latin. Mais, on peut citer quelques-uns : Marius Maximus, un érudit auteur de *Vies des Empereurs*, Serenus Sammonicus auteur d'un essai *Res Reconditae* et son fils Quintus Serenus Sammonicus qui écrit *De medicina præcepta* un poème de 1115 hexamètres à propos de recettes médicinales.

Le premier auteur chrétien est Sextus Julius Africanus (v. 160/180 - v. 240), il compose une *Chronologie* de cinq livres.

[5] Claude Lepelley, *op.cit.*, « Il nous faut lutter contre les institutions des ancêtres, l'autorité des traditions, les lois des maîtres du monde, les argumentations des jurisconsultes, contre le temps, la coutume, la nécessité, contre les exemples, les prodiges, les miracles qui ont fortifié cette foi bâtarde. » (p. 43)

[6] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., « Chaque homme reçoit de la nature la faculté d'adorer Dieu comme il l'entend ? Qu'importe à un autre qu'à moi la religion que je professe ? La religion n'admet aucune violence, aucune tyrannie ; elle est libre ; jamais elle ne doit être

positionner par rapport aux autochtones ? Quels jugements porte-t-il sur eux ? Se définit-il comme Africain ? Renie-t-il « intellectuellement » ses racines, sa culture et sa langue maternelle ? Que nous dit-il des provinces de l'Empire ?

Au début, notre intérêt porte sur le texte intitulé *L'Apologétique* (197) ; les autres textes vont également accaparer davantage la réflexion, et notre ambition devient plus grande : découvrir la pensée de Tertullien. La version – traduction sur laquelle nous travaillons est une édition classique établie par E. M. Gaucher ; Darras la définit dans *Histoire de l'Eglise* : comme « une œuvre qui ne sera jamais dépassée. Aucune œuvre humaine ne mérite davantage d'être classique. »[1] Nous céderons, comme notre approche le demande, la parole à Tertullien afin de mettre à nu cette pensée complexe qui n'est pas chrétienne (romaine), ni propre (nord-africaine). Elle est une expérimentation de diverses pensées où le propre est difficile à déceler sauf dans le style jugé « barbare » et « déshonorant »[2]. Connu pour son esprit encyclopédiste, le philosophe catholique est alors vu comme polémiste, moraliste et apologiste.[3] Sa conversion est bien antérieure à la rédaction de ce chef d'œuvre, et cette confession doctrinale a un grand intérêt comme champ d'analyse du proprement païen. Ainsi expliquerons-nous comment se concrétise le détachement de sa culture et l'appropriation d'une nouvelle culture étrangère.

Certes, cette œuvre est foncièrement religieuse, c'est-à-dire une approximation du divin et de l'humain de par son universalité, et une construction de la vision catholique. Mais, il y a aussi la présence de l'amazighité, de l'africanité et d'autres éléments propres aux

---

embrassée par contrainte, mais librement ; tout sacrifice veut être fait volontairement. » (p. 74)

[1] *L'Apologétique*, édition classique par E.M. Gaucher, Imprimerie des Orphelins-Apprentis, Paris, 1898, p. 10.

[2] Chateaubriand, *Génie du christianisme*, troisième partie, livre second (philosophie), in *Œuvres complètes*, tome 13, Imprimerie de Tencé frères, éditeurs, Bruxelles, 1828.

« De fréquents barbarismes, une latinité africaine, déshonorent les ouvrages de ce grand orateur. Il tombe souvent dans la déclamation, et son goût n'est jamais sûr. » (p.74)

[3] D.A. Masolo, "African Philosophers in the Greco-Roman Era", in Kwasi Wiredu (edit.) *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

Ces œuvres sont à diviser en trois catégories : –Première catégorie : *Apologeticum* (L'Apologétique), *Ad nationes* (Aux Nations), *Adversus Judaeos* (Contre les Juifs), *De testimonio animae* (Du Témoignage de l'Ame), *Ad Scapulam (*A Scapula - Proconsul d'Afrique), *De carne Christi* (Sur la Chair de Jésus-Christ), *De resurrectione carnis* (De la Résurrection de la Chair), *De praescriptione haereticorum* (La prescription des hérétiques), *Scorplace (*Le Scorpiaque*)*, *De anima* (De l'Ame); –Deuxième catégorie : *De verginibus velandis* (Du Voile des Vierges), *Ad martyras* (Aux Martyrs), *De oratione* (De l'Oraison dominicale), *De paenitentia* (De la Pénitence), *De patientia* (De la patience), *De monogamia* (De la Monogamie); –Troisième catégorie : *Adversus Praxean* (Contre Praxeas ou sur la Trinité).

Carthaginois et autres concitoyens. Nous sommes conscient de la difficulté de l'entreprise : il y sera plus question de l'implicite, du connoté, des redites, et il nous revient de l'expliciter et de l'interpréter en vue d'apporter des hypothèses et des réponses, voire des interrogations, assez indispensables pour rendre compte du propre dans l'imaginaire du créateur.

En fait, Tertullien a une place particulière dans la pensée universelle. Il appartient au groupe des Philosophes africains qui quêtent une pensée moderne, à la fois proche et indépendante de l'héritage gréco-latin. Il tient, somme toute, des propos hostiles envers ses contemporains.

Enfin, nous entendons approcher le discours de l'époque à propos de la situation des païens, de la condition féminine, du rêve, de la voie propre et de celle de l'étranger. Est-il possible donc de reconstruire la pensée « amazighe » à partir des erreurs de Tertullien ? Et l'auteur, que fait-il de l'imaginaire africain qu'il définit lui-même comme chaud et créatif ? Le philosophe est à lire comme un penseur qui quête sa voie dans sa culture et dans celle des autres, pour enfin se retrouver isolé et étranger au regard du monde.

I.- *PREMIER DEFENSEUR DU CHRISTIANISME LATIN*

Rappelons qu'aux premiers temps de la christianisation de la Méditerranée, les apologétiques connus de l'époque sont nombreux. Il faut citer quelques-uns : Quadrat, Aristides, saint Justin, Tatien, Athénagore, saint Théophile, Minucius Félix et d'autres… Ils prennent tous la défense de l'héritage chrétien qui connaît d'une part la propagation parmi les autochtones et de l'autre la persécution par les appareils de l'Empire romain.

> « [Leurs œuvres] rapportaient à un triple objet, selon qu'il s'agissait de maintenir la foi et la discipline au sein de l'Eglise, de défendre la religion chrétienne contre le polythéisme, ou de réfuter les hérésies. »[1]

Les historiens notent que Tertullien y tient la place d'un orthodoxe : il est dit après sa conversion « militante », le maître-défenseur du christianisme de tout l'Empire. Le premier, même. Pour lui, ce n'est pas la multiplication du nombre d'hommes religieux (ou convertis) qui fait l'Esprit, mais c'est bien le sacrifice redoublé de martyre.

En outre, formé en droit romain (jurisconsulte), il examine les persécutions impériales des Chrétiens dans de célèbres prêches. Il excelle alors à brosser le haut portrait moral et existentiel des premiers fidèles africains, par contre il tourne en dérision les païens égarés. Il nous révèle amplement que le christianisme se hisse comme une marque

---

[1] Monseigneur Freppel, *Les pères de l'Eglise des trois premiers siècles*, Victor Retaux et fils, libraires-éditeurs, Paris, 1894, p. 142.

identitaire, transcendant le collectif primaire tout en changeant les contenus culturels et symboliques.

A observer le statut pérenne et fixe de l'autochtone, on se demande si la hiérarchie de conquérant variant et de conquis invariant n'est pas toujours valable dans cette Afrique aux multiples croyances. De cette domination naissent non seulement la persécution et la répression, mais aussi l'aliénation efficiente. Par ailleurs, pour Tertullien, la persécution sera un état constant de survie, propre à lui comme acculturé heureux. Cet état renforce la personnalité, voire l'être, du croyant. Il déclare son opposition aux codes de l'époque Le jeune Chrétien a évidemment peur de se définir par rapport aux autochtones et il développe une autre personnalité qui ne lui est pas propre, à dimension purement spirituelle. Et le bonheur de l'aliéné est en général incommensurable : ses blessures et ses faiblesses sont vues comme des moments de salut « en devenir ».

1.- *VIE D'UN CONVERTI*

Prosélyte à un âge tardif, Tertullien embrasse le christianisme au commencement de son parcours d'écrivain. Les historiens sont unanimes : il est d'origine nord-africaine. Il n'est pas juif : « His *Adversus Judaeos* (Against the Jews), written to prove that Jesus as the Messiah, clearly indicates that he was not Jewish. »[1] Cet argument consterne le lecteur : divers sont les auteurs qui se lancent dans des diatribes contre leur propre culture quand ils vivent étrangers. Tertullien condamne les coutumes et renie ses origines. Il sera ainsi le précurseur à tant d'intellectuels qui se « détestent », quêtent une aliénation salvatrice et vivent autrement.

Fils d'un centurion proconsulaire, l'écrivain n'a-t-il pas là une juste raison pour s'insurger symboliquement, avec sa conversion, contre l'autorité paternelle ? C'est bien sa mère qui le « convertit », comme ce sera le cas avec saint Augustin, l'emmener vers la foi chrétienne. À son tour, il mène une jeunesse très agitée : il quête plaisirs et aventures en tant que bon païen. Il aura l'éducation adéquate pour son âge. Mais, il est orphelin de père, à un âge bas. On dit qu'il a reçu une bonne formation littéraire : un lecteur perspicace de philosophes, d'historiens et de poètes grecs et latins. L'amour livresque est grand chez le jeune Africain qui tente de se frayer une place dans l'Empire romain, et ravir la reconnaissance des autres. L'étranger est vite accepté et fait sien ; il n'est pas l'ennemi dans la société nord-africaine, notamment au sein des gens sédentarisées. Il a droit aux études de haute culture, principalement la

---

[1] D.A. Masolo, *op.cit.*, p. 57.

pratique de la rhétorique et de la jurisprudence, il sera ainsi avocat et rhéteur[1].

A la suite de ses études à Carthage, il part à Rome y exercer la fonction de juriste. Ce voyage est à voir comme un pèlerinage pour voir de près la culture romaine. À son retour, il est déclaré « prêtre » notable, fervent antagoniste aux thèses hérétiques. Il a la réputation d'être depuis sa jeunesse « highly skilled in refuting Gnostic heresies and other anti-Christian doctrines. »[2] Au fait, les langues de sa formation sont le latin et le grec. Mais, il ne reste aucune trace de ses compositions en langue hellénique. Peut-être a-t-il produit dans la langue de Platon des textes « païens », des traités de rhétorique ou des essais de philosophie. « Tertullian African descent is discerned by historians from both his literary style and his hatred for anything Greek. »[3] Comment expliquer, si cela était vrai, cette phobie de l'univers hellénique ? Sa maîtrise du latin, qui est à ses débuts vulgaire et imprécise, est amplement attestée par les historiens et les critiques. Il sera vu comme le premier promoteur du latin :

> « La langue de Tertullien est d'une richesse extrême, au point que M. Harnacq l'a appelé le véritable créateur du latin d'Eglise. Tertullien a créé une foule de termes et d'expressions et il a fait entrer dans la langue écrite un grand nombre de termes plébéiens. »[4]

De quelle origine sont ces termes plébéiens ? Ne peuvent-ils pas être propres à l'Afrique ? Quelle part tient sa langue maternelle et nord-africaine dans cette forge des mots ? Les historiens répertorient ces néologismes : « He formed a total of 982 new Latin words: 509 nouns, 284 adjectives, 28 adverbs, and 161 verbs. »[5] Ce millier de mots est un lexique important pour forger le vocabulaire religieux. Quant au vocabulaire juridique, il lui sert également à mettre sur scène un Dieu législateur. Comment le latin peut-il, encore dialecte païen, traduire les

---

[1] Monseigneur Freppel, *op.cit.*, « Poètes, historiens, grammairiens, rhétorique et jurisprudence, médecine et philosophie, rien ne lui est étranger : il a tout lu, tout étudié, tout approfondi. Les détails manquent pour pouvoir décider si Tertullien a réellement exercé la profession d'avocat avant sa conversion. » (p. 147)

[2] D.A. Masolo, *op.cit.*, p. 57.

[3] R S Sugirtharajah, *The Bible and the Third World, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge University Press, 2001.

« The version Augustine used was the Latin version of the Alexandrian LXX, employed also by Tertullian and Cyprian, 'which was notoriously unclassical, and even ungrammatical in its language'. In North Africa, Latin and not Greek was the official language. Though there were indigenous languages, Latin was the language of administration and culture and cultivated by the educated lay people of the time. » (p.31-32)

[4] H. Berthaut & Ch. Georgin, op. cit., p. 448.

[5] L. Russ Bush, *Classical Readings in Christian Apologetics, A.D. 100-1800*, edit. Zondervan, 1983, p. 83.

concepts et les expressions de la tradition chrétienne – où le grec occupe une place importante.

Au regard des théologiens latins, il fallait créer des néologismes et changer la signification des mots « vulgaires » pour les investir d'abstractions positives :

> « [...] des mots unité, trinité, accidents, substance, procession divine, sacrement, libre arbitre, contrition, confession, satisfaction, etc. Eh bien ! tous ces mots, pris dans ce sens théologique, apparaissent pour la première fois chez Tertullien. »[1]

Ces concepts sont le fondement même de la religion. Somme toute, l'auteur demeure un grand et fin lexicologue, capable d'enrichir le latin pour accueillir les notions à utiliser par la nouvelle foi, il y a là une défense du latin face à la langue dominante, à savoir le grec d'une part, et de l'autre l'effacement de tout espace vital aux langues autochtones. Ses textes fondent le latin et surestiment la pensée catholique dans un environnement étranger.

Ce n'est qu'après son initiation aux mystères de Mithra qu'il se convertit au christianisme en 185 sous l'influence de l'évêque de Carthage Agrippinus[2]. Afin de guider les siens, il compose des traités d'instruction et de formation dans la nouvelle religion. Ses écrits constituent une étape importante du développement de la pensée catholique :

> « The writings of Tertullian of North Africa which bear on the nature of the church and of Christian ministry mark an important stage in a development from the fluid ecclesial concepts of the second century to the more fixed structures of the third. »[3]

Quelle est la langue privilégiée dans ses prêches ? La même question sera posée avec saint Augustin autour du moyen pour divulguer les enseignements de Jésus.

Dans son entreprise scripturale, Tertullien marque la pensée chrétienne, en la plaçant dans un système à part.

> « [...] writing the first systematic Christian theological works, and with inventing such distinctive, and now received, philosophical terminology in Latin [...] all proof of his substantial influence on the history of Christian philosophical and theological thought.

---

[1] Monseigneur Freppel, *op.cit.*, p. 174.

[2] Mithra est un dieu de la Perse, maître des troupeaux de bœufs. Il est un dieu solaire, et c'est lui qui sauvera l'humanité à la fin du monde. Ses adeptes sont nombreux en Afrique du nord. Ce culte est particulier car il se base sur l'initiation à sept degrés d'initiation, surtout parmi les soldats.

[3] David Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge University Press, 1995, p. 1.

The general corpus of his works can be divided into three categories: polemico-doctrinal, practical-disciplinary (didactic-pastoral) »[1].

Ces catégories, fondées sur le texte biblique, les exégèses et les interprétations, vont dans le sens de remplacer les religions locales par des dogmes nouveaux.

Avant son élection au sacerdoce vers 200, il rédige ses deux premiers textes d'apologétique : *Contre les Juifs* et *L'Apologétique*. Quoique docte en la matière, Tertullien ne '*se reconnaît*' qu'en tant que simple fidèle, un simple illuminé. Comme il le confesse à maintes reprises, il se convertit à la vue des martyrs tomber sous l'épée impériale, il épouse alors la cause des victimes –une constante chez les Nord-Africains. Il va tenir un journal de ces massacres. La christianisation bat son plein à Carthage bien que les fidèles de Jésus soient punis, humiliés, chassés, persécutés et exécutés. Il en avise le cruel Scapula, proconsul d'Afrique :

> « Votre cruauté fait notre gloire. Prenez garde seulement qu'en nous poussant à bout, nous ne courions tous au-devant de vos exécutions, uniquement pour vous convaincre qu'au lieu de les redouter, nous les appelons de nos vœux. […] Si nous étions d'humeur à répéter ici cet avertissement, que feriez-vous de tant de milliers d'hommes, de tant de milliers de femmes de tout âge, de toute condition, qui présenteraient leurs bras à vos chaînes ? Combien de bûchers, combien de glaives il vous faudrait ! […] Je t'en conjure, épargne-toi toi-même, à défaut des Chrétiens. Epargne Carthage, si tu ne veux pas t'épargner toi-même. Epargne une province que la manifestation de tes desseins a déjà livrée aux déprédations d'une avide soldatesque et à l'emportement des vengeances particulières. » (*A Scapula, IV*)

L'auteur imagine les Chrétiens africains accourir tous vers le Supplice, et le Bourreau est totalement désarmé devant la foule des croyants. Ils refusent d'abjurer la foi chrétienne. La gloire des impies est, au fond, cruauté inhumaine. Cette conjuration sonne comme la délivrance et le salut pour les Nord-Africains – notamment pour les soldats de Rome. Le bon Chrétien aime la souffrance et défie les dangers encourus pour sa foi.

La persécution des Carthaginois est grande : les militaires exécutent tout le monde bien que les chefs d'accusation manquent. Afin de célébrer la foi des siens dans une phrase hyperbolique, il demande le salut pour le bourreau, et non pas pour la victime qui meurt au nom de Jésus. Jésus Christ lui-même est mort, aux yeux de Tertullien, à la fin de sa vie. Justement, ce penseur incarne le point de contact entre le païen (lui-même éduqué au sein d'une famille militaire) et l'univers chrétien

[1] D.A. Masolo, *op.cit.*, p. 57.

(découvert lors de cette soudaine conversion à l'âge adulte). Cette métamorphose apparaît historiquement dévastatrice pour l'Afrique. L'écrivain carthaginois sera témoin de la persécution impériale des Chrétiens en Maurétanie :

> « Aujourd'hui encore un gouverneur de Léon et un proconsul de Mauritanie persécutent le nom chrétien, mais seulement jusqu'au glaive, ainsi que le veut la loi dans l'origine. » (*A Scapula, IV*)

La persécution est intense à partir de l'an 200 en Afrique, elle perdure des décennies. Le glaive de la loi est muni d'un double tranchant : les chrétiens pourchassés sur le plan physique et culturel. Toutefois, la christianisation de l'Afrique s'est faite comme réaction ou opposition à la répression impérialiste de Rome. Cette répression mènera les Africains à voir dans la chrétienté la « part de résistance » aux envahisseurs romains. Etre chrétien signifie alors agir dans le sens de fonder une force de libération.

Tertullien voit *la Bible* comme le livre d'affranchissement de l'homme. Il est le miracle même, donc une preuve suffisante et irréfutable de l'existence du Créateur. Croire signifie alors embrasser et approuver l'écrit « divin ». En outre, être au service du christianisme (soldat de Dieu) procure le salut, mais non le service d'un autre office : il était adepte de Mithra. Les *Ecritures* suffisent, dira-t-il, pour démontrer l'existence de Dieu ; tout autre argument ne peut pas mieux l'affirmer. À ces *Ecritures* se succèdent les prêches de vulgarisation et d'explicitation du philosophe africain. Son œuvre peut ainsi se réduire à l'entreprise de christianiser les autochtones. Convertir est à lire comme ce désir pérenne des Imazighen à prendre des idées étrangères, à les promouvoir et à les mettre en application chez soi. Tertullien sera, à notre point de vue, le premier à entreprendre l'implantation d'autres visions et systèmes dans la structure africaine, et à accepter positivement l'acculturation qui sera accompagnée par un discrédit lancé contre l'héritage local. Néanmoins, après 210, vu son caractère (railleur, intransigeant et instable), l'apologiste embrasse la voie des montanistes[1]. Est-ce là une conscience détournée de la vanité des pensées étrangères pour

[1] Le montanisme est un mouvement chrétien hétérodoxe du IIe siècle en Phrygie (Turquie). Son fondateur est le prophète Montanus dont la doctrine est ascétique et désespérante. Il se dit le Paraclet promis par Jésus, l'Esprit de la vérité. Cette secte refuse la hiérarchie ecclésiastique et interpelle les fidèles au martyr. Ses discours religieux se veulent des extases prophétiques. La parole n'est pas la sienne, mais celle du Paraclet. Son apogée est à Carthage du IIIe siècle avec Tertullien, et sa disparition est datée au IVe siècle avec saint Augustin. Tertullien, en tant que penseur montaniste, adopte plusieurs positions hérétiques. Par exemple, le baptême est à ajourner pour les enfants car ils sont incapables de comprendre sa portée et aux adultes non mariés. Il défend également la naissance virginale de Jésus. En fin exégète, il essaye de prouver que Marie est éternellement vierge.

l'Africain ? Avec ce schisme, il connaît des embrouilles, et s'oppose alors totalement à l'Eglise[1]. Plus concrètement, dans son œuvre, cette nouvelle inspiration naît dans *Sur l'Idolâtrie*, croît dans *La Couronne du soldat* et se fixe définitivement dans *Sur la fuite pendant la persécution*.

Par ailleurs, qu'est-ce que le montanisme africain ? Tertullien en développe quelques thèses, attiré par leur austérité et leur imagination exaltée. Le maître Montan est vu comme un « libérateur ». Parmi les spécificités de la secte, il est important de citer :
– Le monde touche à sa fin, et viendra l'Esprit annoncé par Jésus ;
– La Trinité effacée ;
– Refus du mariage ;
– Montan est le nouveau « sauveur » du monde après l'échec de Moïse et des autres prophètes[2] ;
– Montan[3] a deux « compagnons » : deux prophétesses « Priscille » [4] et « Maximille ».

Tertullien incarne, à son tour, la division de l'Eglise universelle – entamée depuis le début du II[e] siècle. Précisément en 213, la rupture de l'apologiste avec la tradition apostolique est inconciliable. On parle dans les manuels de culture de sa « chute ». Il se trouve alors réprouvé par les évêques, et vu comme un fou démoniaque. Ne représente-t-il là qu'une réaction au christianisme romain contre le fondement de l'autorité pontificale ? Ou bien n'y a-t-il pas là une résistance au même christianisme qui commence alors à être moins persécuté par l'Empire ? Il avise le lecteur de la naissance d'un modèle de religion d'Etat. Sa résistance n'a donc plus de sens. Va-t-il écrire son *mea culpa* ou son autocritique à ce propos ? Tertullien redevient libre penseur aux yeux des apologistes et des hommes de l'Eglise. Ainsi, il ne sera pas béatifié, enlevant à son œuvre toute odeur de sainteté.

---

[1] L. Russ Bush, *op.cit.,* "The writings of Tertullian do contain several indications of Montanist teaching. For example, on the authority of this "new prophecy" Tertullian calls for long fasts and for refraining from any second marriages. He sometimes exalts martyrdom by teaching Christians not to avoid persecution." (p. 84)

[2] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., « Le Paraclet, selon eux, avait inspiré Montan, et avait dit par sa bouche des choses bien supérieures à celles que Jésus-Christ avait enseignées dans son Evangile. » (p. 104-105)

[3] Ibid., « Sa morale du reste était austère : il ordonnait plusieurs carêmes, condamnait les secondes noces ; recommandait de ne point fuir la persécution, et de refuser la pénitence à ceux qui étaient tombés. Les montanistes remplirent presque toute la Phrygie, se répandirent dans la Galatie, s'établirent à Constantinople et pénétrèrent jusque dans l'Afrique. » (p. 104-105)

[4] Comte Franz de Champagny, *op.cit.,* « Il y eut parmi eux des *Priscilliens* chez qui les femmes gouvernaient l'Eglise ; des *Artotyrites* qui célébraient avec du pain et du fromage, pour rappeler, disaient-ils, la simplicité des patriarches ; des *Trascodrugites* (en grec *Pattalorhincites*), ainsi appelés parce qu'en signe de tristesse ils affectaient de poser le doigt sur leur nez ; des *Ascites* qui dansaient autour d'une outre gonflée de vent, symbole, disaient-ils, du Saint-Esprit. » (p. 180)

A la fin de sa vie, il se sépare encore des Montanistes, et fonde sa secte, « les Tertullianistes », avec une basilique à Carthage. Que connaît-on de cet héritage nord-africain ? Peu de choses. Quelle est la date précise de son décès ? On dit qu'il a vécu jusqu'à un âge avancé. Sa dite hérésie s'annonce exaltation apocalyptique. N'est-il question d'une vision finale de sa propre chute en tant qu'entité propre et autonome, dans une apostasie singulière ? Sa mort se situe, suppose-t-on, entre 220 et 240. La postérité garde son nom comme un grand écrivain catholique. Dans la tradition française, Descartes, Voltaire, Flaubert, Guez de Balzac et tant d'autres analysent les thèses de l'apologiste et les développent en reconnaissant en lui un penseur moderne.[1] Par ailleurs, J.-K. Huysmans parle longuement de Tertullien dans *A Rebours* (1884) comme s'il voyait en lui un artiste pionnier de la Décadence occidentale.[2] Enfin, Bossuet

---

[1] Voltaire, « Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme » (1736), in *Œuvres de Voltaire*, tome 43, Lefèvre Libraire & Firmin Didot frères & Lequien Fils, Paris, 1831, chapitre XXII « De Tertullien ».

« Ce chef-d'œuvre consiste à injurier les Romains au lieu de les adoucir ; à leur imputer des crimes, et à produire avec pétulance des assertions dont il n'apporte pas la plus légère preuve. » (p. 131), un peu plus loin, il ajoute : « Que Tertullien veut-il dire dans son latin barbare ? » (p. 133)

Quant à Gustave Flaubert, il révèle dans ses lettres un intérêt pour l'univers phénicien. Il écrira en réaction à une critique de son *Salammbo* : « puisque vous faites de Tanit la déesse de la guerre et non de l'amour, de l'élément femelle, humide, fécond, en dépit de Tertullien, et de ce nom même de Tiratha, dont vous rencontrez l'explication peu décente, mais claire, dans movers, phenic, livre 1er, page 574. » (*Correspondance de Gustave Flaubert*, (1863), p. 82).

[2] Des Esseintes, le protagoniste du roman décadent *A Rebours*, compose une bibliothèque d'auteurs de la décadence latine où il insère Tertullien.

« Cet Africain le réjouissait ; la langue latine battait le plein dans ses *Métamorphoses ;* elle roulait des limons, des eaux variées, accourues de toutes les provinces, et toutes se mêlaient, se confondaient en une teinte bizarre, exotique, presque neuve ; des maniérismes, des détails nouveaux de la société latine trouvaient à se mouler en des néologismes créés pour les besoins de la conversation, dans un coin romain de l'Afrique ; puis sa jovialité d'homme évidemment gras, son exubérance méridionale amusaient. Il apparaissait ainsi qu'un salace et gai compère à côté des apologistes chrétiens qui vivaient, au même siècle, le soporifique Minucius Félix, un pseudo-classique, écoulant dans son *Octavius* les émulsines encore épaissies de Cicéron, voire même Tertullien qu'il conservait peut-être plus pour son édition d'Alde, que pour son œuvre même.

Bien qu'il fût assez ferré sur la théologie, les disputes des montanistes contre l'Église catholique, les polémiques contre la gnose, le laissaient froid ; aussi, et malgré la curiosité du style de Tertullien, un style concis, plein d'amphibologies, reposé sur des participes, heurté par des oppositions, hérissé de jeux de mots et de pointes, bariolé de vocables triés dans la science juridique et dans la langue des Pères de l'Église grecque, il n'ouvrait plus guère *l'Apologétique* et le *Traité de la Patience* et, tout au plus, lisait-il quelques pages du *De cultu feminarum* où Tertullien objurgue les femmes de ne pas se parer de bijoux et d'étoffes précieuses, et leur défend l'usage des cosmétiques parce qu'ils essayent de corriger la nature et de l'embellir. Ces idées, diamétralement opposées aux siennes, le faisaient sourire ; puis le rôle joué par Tertullien, dans son évêché de

s'exerce à traduire les textes de Tertullien afin d'imiter le maître dans la concision, l'énergie et l'éclatement de l'idée, voire la vulgarisation de ses thèses et réflexions[1].

2.- *LA PREMIERE QUETE : LA VERITE DIVINE*

Dans ses écrits, Tertullien s'adresse souvent à des lecteurs païens, ennemis et naïfs, tout comme aux persécuteurs, barbares et hérétiques. En général, ses destinataires sont de pauvres gens à « reformer », porteurs d'une faute éternelle. Il fait l'éloge des pauvres : ils sont agréables aux yeux du bon Dieu. C'est pourquoi, par un excès de zèle, il quête auprès d'eux une expiation double ou triple dans un style violent, sarcastique et intolérant : expier pour être païen, expier pour abjurer sa foi et expier pour sa plainte au moment de la pénitence. L'abstinence, la solitude, le renoncement à la société et le sacrifice quotidien sont les traits d'un chrétien modèle. En fait, cette expiation « africaine » persiste chez les Nord-Africains qui doivent répondre d'une faute millénaire, d'une erreur indélébile pour avoir confondu apostasie et affranchissement. Et la persécution, en conséquence, changera de forme et de contenu dans sa continuité.

Une réflexion sur la « haine » ouvre *L'Apologétique*. Quelle définition y apporte-t-il ? Il écrit : « l'ignorance est la première cause de la haine inique » (p.2) et un peu plus loin : « ceux qui cessent de nous ignorer cessent aussitôt de nous haïr. » (p.3) La bonne communication tue la haine entre individus. La réjouissance du mal qui naît chez les autres, est ainsi à relier logiquement à la méconnaissance, au manque de la communication et du partage du savoir. Il verra que seule la haine des Romains persécuteurs fait revivre des lois caduques afin de juger les Chrétiens persécutés. Pourtant, en ces temps, la conversion de l'Afrique bat son plein : les fidèles « remplissent les villes, les bourgs, les campagnes… » (p.3) Il y explique que les chrétiens prient plutôt pour l'Empereur, et il serait illogique de les condamner d'imposture[2]. En plus

---

Carthage, lui semblait suggestif en rêveries douces ; plus que ses œuvres, en réalité l'homme l'attirait. » (Huysmans, *A Rebours*, 1884, chapitre III, p. 88)

[1] Jean-Pierre Charpentier, op. cit., « Bossuet, comme Cyprien, faisait de Tertullien sa lecture habituelle. Cette prédilection de Bossuet est presque une consécration. » (p. 107)

[2] Ibid., « Nous respectons la personne de l'empereur ; tous, nous lui rendons l'honneur que permet notre conscience, que réclame sa dignité. Reconnaissant en lui un homme qui vient après Dieu, qui tient de Dieu tout ce qu'il est, nous sacrifions pour son salut ; mais ces sacrifices, nous les offrons à Dieu, notre maître et le sien. » (p. 72-73)

[…] Tertullien annonce la royauté chrétienne de Constantin, et dans la royauté de Constantin, la royauté moderne. « L'Eglise leur a ouvert (aux rois) une place plus vénérable ; elle les a fait régner dans la conscience ; c'est là qu'elle les a fait asseoir sur un trône, en présence et sous les yeux de Dieu même. Quelle merveilleuse unité ! Elle a fait un des articles de la foi, de la sûreté de leur personne sacrée ; un devoir de la religion, de l'obéissance qui leur est due. »

de ce conformisme politique, ils apportent une morale embellissante pour la société. La répulsion, virulente qu'elle est, apparaît nettement dans ses réflexions – controverses, allant jusqu'à signifier la haine de soi.

En général, les Nord-Africains excellent dans la composition des traités de controverse, précisément d'antagonisme contre l'expression de soi. Il s'oppose aux païens, juifs et hérétiques. Dans *Ad nationes*, Tertullien critique les visions mythologiques des païens. De même, dans *Ad judaeos*, il voit les multiples manifestations de l'hypocrisie qui connaît le jour à l'occasion d'une dispute entre un Chrétien intègre et un Juif prosélyte. Le peuple juif est singulièrement aveugle et sourd à la nouvelle foi. Le Dieu des Juifs ne peut être celui des Chrétiens, cela le mène à poser le problème du bithéisme. Le Christ est bien présent, autrement dit « cité » dans l'*Ancien Testament*, *la Bible* des Juifs.

Enfin, dans *La prescription des hérétiques*, l'auteur montre comment ces faux Chrétiens n'ont pas le droit de s'occuper des *Ecritures saintes*.

> « Pour convaincre l'hérétique, il n'est pas nécessaire de raisonner avec lui. Il suffit de lui montrer qu'il n'est pas en communion avec l'église catholique, avec les grandes églises qui font remonter leur succession d'évêques jusqu'aux apôtres. *Quod semper*, *quod ubique* devient la règle absolue de vérité. L'argument de prescription, auquel Tertullien donnera une forme si éloquente, résume toute la controverse catholique. Prouver à quelqu'un qu'il est un novateur, un tard venu dans la théologie, c'est lui prouver qu'il a tort. »[1]

Tertullien montre qu'il connaît bien le droit romain. Puisque le nombre des hérétiques est grand, et en se servant de cet argument il réfute tout dialogue avec eux[2]. En conséquence, le principe de la tolérance s'avère nul et absent. Ce trait d'intolérance vis-à-vis de ces païens « hésitants » se manifeste en prescriptions tantôt aux fidèles (naguère hérétiques) tantôt aux infidèles (qui continuent à tenir aux croyances ancestrales). Il y a bien des gens qui ne peuvent pas embrasser la foi, et qui persistent à ignorer les principes de la loi et de la raison. Cette loi de la prescription, par une ironie du sort, écarte le même Tertullien, une fois devenu hérétique, de tout droit à la discussion du catholicisme.

A ce niveau, nous pouvons parler d'une autre réception, plus précise, de la vérité. Elle est indiscutable pour les infidèles. Polysémique, elle se confond autant avec la coutume qu'avec la loi. Cette équation de

---

[1] Ernest Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, Calmann-Lévy, 1886, p. 239.

[2] Monseigneur Freppel, *op.cit.*, « Partant de l'idée de prescription dans le droit romain, qui mettait à l'abri de toute revendication quiconque possédait une propriété pendant un laps de temps déterminé par la loi, Tertullien transporte ce procédé juridique sur le terrain de la théologie. Il montre que les hérétiques ne sont pas même recevables à disputer sur les *Ecritures*, parce que l'Eglise, apostolique quant à son origine et quant à son enseignement, est en possession de la vraie doctrine du Christ. » (p. 172)

Tertullien, en plus de révéler les possibles valeurs de la vérité universelle, mène également à se poser diverses interrogations : S'agit-il toujours de la même vérité ? Quelle distinction y aurait-il entre coutume et loi ? Si la coutume verse dans le local, le collectif, l'autochtone, l'africain, à quoi mène la loi ? Il s'agit là au fait d'une équation problématique pour les Africains qui se confrontent au monothéisme. À ce moment, quels sont les rapports existant entre la loi et la grâce dans la vision tertullianiste ? Si la loi est un ensemble d'ordres et de règles, la grâce se définit comme le fruit de l'Esprit (en tant qu'amour, paix, patience, tolérance, bonté, douceur…) En effet, l'Africain converti ne voit comme concitoyen que cet être qui sait partager avec lui la même interprétation des lois de la Providence, c'est-à-dire celle proche de la dite vérité divine. L'auteur écrira : « La coutume devra fidélité au temps ; la nature la doit à Dieu. » (*Du Manteau*) Le temps est ainsi d'une valeur humaine car historique, il va faire du coutumier quelque chose de fini et de non valable ; par contre le naturel, source de l'éternité, renferme les vérités saintes (de nature divine). Autrement dit, la vérité divine est une loi immuable ; elle est une règle qui peut condamner le pécheur. Respectant un commandement absolu, le fidèle choisit entre connaître cette vérité et l'assimiler. Il s'y soumet et l'applique sans jamais chercher à la transgresser. Somme toute, la vérité est l'espace de retraite et de refuge pour le bon Chrétien. (Voir *De la Pénitence*)

II.- *CROIRE EN L'ABSURDE*

De la notion d'absurde découle une vision chaotique où rien ne se tient fixe dans l'univers. Pour l'Africain, la situation sociopolitique y est semblable : les vicissitudes sont palpables à tous les niveaux. L'occupation romaine et le désespoir conséquent chez les Carthaginois vont tant marquer le jeune Tertullien. Le sens commun de l'époque ne peut emmener à embrasser la foi en vogue. Le penseur nord-africain se lance alors à systématiser de nouvelles croyances qui débarquent pêle-mêle de Rome pour finir, après tant de méditations, par les discréditer. Sa réflexion devient alors difficile à cerner, et ses propos apparaissent souvent contradictoires. Au moment de sa conversion (prise de conscience), le jurisconsulte n'utilise la raison que pour défendre cette foi qui lui inspire mille raisons solides d'être. Il se révolte, en conséquence, contre sa manière primaire d'apprendre et de vivre dans la raison. Tout peut s'expliquer sans le recours à la rationalité. Mais comment en croyant à l'absurde peut-il apporter des lumières et des éclairages à propos de l'être humain ? Est-ce dans le but de diviniser l'irrationnel ou l'expression de l'altérité ?

Cette argumentation, de par sa présence ou son absence, est une sorte de quête profonde. Elle est vision ésotérique de l'univers qui se précise en un ensemble d'erreurs. La nouvelle foi motive Tertullien, à déchiffrer,

à partir d'un regard nouveau, la nature et l'homme qui entretiennent des rapports mystérieux. Sa quête, qui continue de donner un sens aux choses de l'existence, le mène à chercher une liberté d'action ou d'esprit : il deviendra libre penseur, délié de toute règle catholique. Après un « rien n'est permis que la volonté divine », il se vouera à la philosophie de « tout est permis ». Son œuvre est ainsi à lire non pas comme celle d'un des premiers penseurs à s'écarter de l'héritage propre, mais comme celle d'un auteur qui en légitime la séparation. En d'autres termes, l'absurde tertullianiste verse dans l'agressivité ressentie vis-à-vis des païens, c'est-à-dire les siens dans leur comportement conformiste et quotidien. Le christianisme universel impose l'acceptation du Païen d'une nouvelle valorisation de la foi de Rome, et l'interrogation destructrice de la foi héritée des ancêtres.

1.- *TOUT NE PEUT S'EXPLIQUER QUE PAR L'ABSURDE*

Tertullien présente une image vague de l'époque, une étape de désenchantement total où l'hostilité est grande. Il parle de la résurgence des superstitions primitives qui lui apparaissent, une fois croyant, étranges et étrangères. Anticonformiste, il explique les manifestations de l'absurde. Certes, la pensée autochtone persiste également recouverte par la présence d'autres modes venus d'ailleurs. Les valeurs propres sont vues comme des illusions sans avenir. La religion de remplacement (le christianisme), donne sens à celui qui perçoit la destruction de sa culture/identité, et offre autrement un nouvel éclat, de nouvelles lumières. L'absurde tertullianiste n'est alors explicable que par une anxiété métaphysique ressentie lors d'une contemplation d'un soi fragmenté, inharmonieux et illogique. Cela est palpable à travers le ton et le style des ses œuvres. Tertullien se verra absurde, pour ne pas dire extravagant. Est absurde ce qui n'a pas de rapport avec soi, l'homme, démuni de repères fixes, est errant entre mille points, sans aucune fixation identitaire. Voilà l'image qu'on garde de Tertullien.

Comment expliquer un tel égarement ? Le philosophe carthaginois fait partie de la minorité latinisée, et en conséquence il se trouve mis à l'écart par rapport à la population paysanne sur le plan économique, culturel et linguistique. Son statut social et son éducation romaine vont l'éloigner de ses semblables. Parallèlement, sa philosophie peut se réduire à cet éloignement du propre, c'est pourquoi il choisit : « Credo quia absurdum » (*Sur la Chair de Jésus-Christ*, *V*) (Je crois à ce qui est absurde). Cette phrase est effectivement attribuée au philosophe africain[1]. N'avons-nous pas là une phrase proche sémantiquement de

[1] Les mots de Tertullien sont : « *credible est, quia ineptum est* » (c'est une chose que je trouve croyable, parce qu'elle résiste au sens humain. » De tels propos sont énoncés sur la mort du « Fils de Dieu ». (*De la chair de Jésus-Christ*, *V*)

celle de Térence qui cite Ménandre « Je suis homme : j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger. » ?

Toutefois, qu'est-ce que croire constructivement en l'absurde ? Cette pensée dérange à la fois les mécréants (ou païens) et les catholiques. Est-ce pour Tertullien tout simplement croire à ce qui est nouveau ? Aliéné ? Le sens commun ne peut point justifier la validité et la légitimité de la nouvelle foi, le christianisme. Croire serait s'approprier intellectuellement un système d'idées qui admette nettement la sagesse divine. Selon Ernest Renan, « le rude Africain opposera aux énervantes faiblesses des apologistes helléniques le dédain du *Credo quia absurdum.* »[1] Cet adjectif (stéréotype de l'identitaire) peut-il expliquer cette vision du monde ? Cette nouvelle et étrange « foi » veut-elle également dire que le christianisme est une religion absurde ? Irrationnelle ? La foi n'y est pas à apporter à coups d'arguments. La discussion n'est pas permise, que dire d'une vision différente ? De même, il n'y pas lieu d'avoir de raison démonstrative ; les arguments logiques ne sont pas nécessaires. Cela nous étonne de la part d'un avocat imbu de logique et de jurisprudence. Ainsi, afin de justifier la foi chrétienne, l'irrationnel peut se substituer au rationnel chez le célèbre jurisconsulte.

Que fait-il, en fin de compte, de la pensée mythologique, allégorique et onirique, cette pensée propre à l'Absurde, qui se révèle comme la projection de réalités psychologiques ? Dorénavant, tout n'a de sens dans ce bout de monde que s'il possède une dimension religieuse totale, allant à l'encontre du corps propre.

A.- *PORTRAIT ABSURDE : ENTRE IDOLATRIE & HERESIE*

Les païens, au fond, sont les étrangers de la foi unique. Ils vivent dans la différence. Ils la quêtent. Cette différence est-elle, justement, fondamentale pour Tertullien ? Que fera-t-il alors du précepte chrétien : aimer son prochain comme soi-même ? Qu'est-ce que le prochain ? Peut-il être le propre ? Pourtant, intégriste qu'il est[2], il apparaît absurde dans son raisonnement qui consiste à intégrer cet amour (de soi) dans l'amour de Dieu. Tout ce qui provient de la vie quotidienne est source du Mal, d'où l'impossibilité de l'amour, et par extension la condamnation de l'africanité, voire de l'amazighité.

Si l'idolâtrie est une cérémonie païenne où des représentations figurées d'une divinité sont célébrées, Tertullien, tout en agissant par

---

[1] Ernest Renan, *op.cit.*, p. 82.

[2] C. Lepelley, op. cit., « Son intransigeance allait croissant, jusqu'à l'amener, à partir de 207, à s'opposer aux pasteurs de l'Eglise qu'il jugeait trop indulgents et tolérants, et à passer à la secte montaniste, qui regroupait alors des chrétiens extrémistes. Il finit d'ailleurs par se brouiller avec ces derniers, et il fonda sa propre secte des Tertullianistes, qui persista à Carthage jusqu'au temps de saint Augustin. » (p. 43)

conservatisme religieux, va non seulement condamner ces cultes mais proposer d'autres cérémonies, étrangères au corps africain. Il appelle même à couvrir de sang ces idolâtres. Aussi voit-il que les morts et les dieux ne font qu'un. Saint Augustin dira : « les dieux des nations sont des démons très impurs. »[1] Et par « dieux des nations », entendons non pas des dieux païens, mais les dieux propres que le Chrétien ne fait point siens. Il y a absence de reconnaissance. Ils ne méritent pas adoration ni soumission. Les idoles, de nature démoniaque, incitent les adorateurs vers la disgrâce et le malheur. Le recours à la magie par les idolâtres ne peut satisfaire leur obsession de la mort : « Personne n'accordera sans doute à la magie la vertu d'affranchir de la mort, ou de rendre à la vigne une nouvelle vie en renouvelant son âge. » (*De l'Ame, L*) Tout est condamné à mourir ou à renouveler d'âge. C'est le vœu de Dieu que les adeptes de la magie ne peuvent découvrir.

De même, le sanctuaire ne peut pas envelopper physiquement leur puissance des idoles :

> « [...] leur puissance n'est ni contenue ni circonscrite dans les murailles d'un sanctuaire. Elle se répand au-dehors, circule çà et là, et par intervalles elle est libre, afin que personne ne doute que les maisons elles-mêmes sont aux démons, et qu'ils assiègent les hommes de leurs illusions, non seulement dans les temples, mais jusque dans les lieux les plus secrets. » (*De l'Ame, XLVI*)

Cet espace sacré ne vaut rien, il ne peut sauver l'idolâtre sur le plan symbolique. Le salut devient un objectif impossible à réaliser si la révélation fait défaut.

Vis-à-vis de l'hérétique, l'apologiste développe une image qui s'avère au fond ambiguë : l'hérétique fait cause commune avec le païen sans avoir rien en commun. Il est armé avec les mêmes outils que le bon Chrétien, « empruntant ainsi leurs arguments à une religion qu'ils attaquent. » (*De l'Ame, L*) Son savoir du dogme est profond : il peut ainsi convaincre le bon Chrétien. Néanmoins, le baptême est nul s'il est fait par un hérétique. C'est pourquoi Tertullien interpelle les fidèles pour bien se protéger contre les hérétiques :

> « Hérétique, lui dirai-je, cesse de faire cause commune avec le païen. Quoique vous vous ressembliez tous, vous qui vous forgez un dieu à votre fantaisie, du moment que tu le fais, au nom du Christ, chrétien encore à tes propres yeux, tu n'as rien de commun avec le

[1] C'est à saint Augustin que revient l'honneur ou le rôle de vouer aux gémonies son compatriote. Il le qualifie d'hérétique. Il juge négativement l'héritage chrétien de Tertullien. « Tertullien a eu le mérite de tracer les linéaments de cette vaste synthèse que saint Augustin a construite et léguée aux théologiens du moyen âge, et il était réservé à l'évêque d'Hippone d'effacer jusqu'au dernier vestige les erreurs du prêtre de Carthage. Il y a dans la destinée de ces deux hommes, à la fois si rapprochés et si séparés l'un de l'autre, un grand contraste et une haute leçon. » (Monseigneur Freppel, op. cit., p. 181)

païen. Rends-lui ses sentiments, puisqu'il n'est pas formé avec les tiens ! Pourquoi te laisser conduire par un aveugle, si tu as des yeux ? Pourquoi te laisser vêtir par la nudité, si tu as revêtu Jésus-Christ ? Pourquoi te servir du bouclier d'autrui, si tu as été armé par l'apôtre ? Que le païen apprenne de toi à confesser la résurrection de la chair, plutôt que toi à la désavouer d'après lui : parce que si les Chrétiens devaient, la nier, ils auraient assez de leurs lumières sans recourir à l'ignorance de la multitude. » (*De la Résurrection de la Chair, III*)

Cette réflexion, s'adressant à un destinataire défaillant dans sa foi, relève de l'absurde : le païen est aveugle, nu et mal armé, moins croyant à la résurrection, à l'auteur de lui montrer la voie divine. L'idole du point de vue des hérétiques est forgée à l'exemple du Christ. La forme de cette phrase argumentative est propre à un jurisconsulte, mais les illustrations, rapportées dans des formes interrogatives, sont probablement recueillies de sa culture première.

Le gnostique Marcion, au regard de l'auteur, est l'hérétique exemplaire : sans cœur ni esprit[1]. Monseigneur Freppel écrira à ce propos :

« D'après Marcion, le dieu mauvais était adoré par les Juifs et était l'auteur de la loi ; mais le Christ avait été envoyé par le bon principe pour détruire les œuvres du mauvais, Tertullien prouve, contre Marcion, l'unité de Dieu ainsi que la sainteté de l'Ancien et du Nouveau Testament. »[2]

Tertullien combat avec force les dogmes orientaux de Marcion de Sinope. Il écrit plusieurs textes contre cette pensée orientale. Dans un style « cruel », il notera :

« Ainsi Dieu jetant peut-être la vue sur Marcion : « Je suis Dieu, dit-il, et il n'y en a point un autre que moi. « Et quand il dit en un autre endroit » il n'y a point de Dieu avant moi » (*De la Chair de Jésus-Christ*, *XXIV*)

Cette « mise en scène » va dans le sens de ridiculiser le prophète Marcion, et d'imaginer la voix divine qui va non seulement amoindrir

[1] Le marcionisme est contemporain du montanisme. Ce mouvement est fondé en Orient par Marcion du Pont ou de Sinope (115-168) qui ne se veut pas un prophète. On le qualifie du premier-né de Satan. Ses idées sont en vogue lors de la première moitié du IIe siècle. Cette secte rejette l'Ancien Testament, et ne reconnaît que l'Evangile selon Luc, les Actes des Apôtres et dix épîtres de Paul (la Bible marcionique). Elle ne vénère pas la croix, symbole du supplice. Elle ne reconnaît pas la double nature du Christ. En outre, les femmes occupent certains offices : en Christ il n'y a ni femelle ni mâle. Les marcionistes baptisent les morts, et jeûnent le samedi en signe d'hostilité au dieu juif. Le marcionisme perd de sa force en Afrique du nord au IIIe siècle, mais il reste influent en Orient.

[2] Monseigneur Freppel, op.cit., p. 171-172.

l'hérétique, mais souligner sa bêtise : ignorant l'unité et la pérennité de Dieu[1].

La culture propre est ainsi à effacer si le christianisme s'enracine en Afrique. L'auteur en discute longuement dans ses textes. Il donne pour légitime cette aliénation. En définitive, le bon Chrétien est celui qui s'insurge contre le préétabli (par extension, le propre), et voit que seul Dieu peut justifier l'homme dans ses expressions du corps et de l'âme.

B.- *ENTRETIEN DU CORPS PROPRE*

Le corps propre est fondamentalement l'expression d'une série de traits culturels. Il est présent dans l'ensemble des manifestations de la société. Les interrogations abondantes et complexes de Tertullien, relatives à l'héritage collectif, disent beaucoup de son esprit philosophique qui tend non seulement à trouver une possible explication, mais également à revoir l'établi et le conforme. Cette analyse peut-elle déconstruire aisément un corps culturel différemment vu et vécu ? L'auteur brosse le portrait physique des Numides, déjà esquissé dans *L'Enquête* d'Hérodote.

> « D'où vient que, chez quelques Numides, qui ornent leur tête de la crinière du cheval, on se fait raser le visage jusqu'à la peau, et que le rasoir n'épargne que la tête ? D'où vient que les hommes velus emploient la résine pour épiler les parties secrètes, ou la pince pour arracher les poils du menton ? » (*Du Manteau, IV*)

Cette mode numide est réitérée dans plusieurs textes d'histoire. Le poil est rasé sur le corps sauf la tête qui garde une crinière de cheval. L'auteur ne dit rien de la signification d'un tel rite. Ces traits païens sont, tout simplement, dignes des primitifs, ils ne valent donc rien. La religion catholique condamne toute autre expression rituelle. Les coutumes sont à revoir à la lumière des enseignements de Jésus, à placer/classer entre le permis et l'interdit.

Le corps est au centre de ses réflexions philosophiques ; il est polysémique. Néanmoins, la mortification corporelle est chantée dans *Pudicité* et *Jeûne*. Rappelons que, selon Tertullien, l'Eglise ne remet pas les fautes plus graves. Dans sa description du propre, Tertullien fait honneur au portrait stéréotype de l'époque romaine : le Nord-Africain est présenté comme une personne qui ne comprend rien au monde romain civilisé. Ensuite, on forgera la figure absurde et grotesque du « *moros* » ou du « *stupidus* » qui d'après la tradition dramatique, ne peut pas saisir

---

[1] Jean-Pierre Charpentier, op.cit., «[L'auteur cite Tertullien] « Dieu est un ou il n'est pas ; et il y aurait un moindre blasphème à nier son existence qu'à le supposer autre que ce qu'il doit être. Or, Dieu est l'être souverainement grand, nécessairement éternel, sans principe, sans commencement, sans fin. Avoir de Dieu une autre idée, c'est le méconnaître ; c'est le nier en lui ôtant ce qui le constitue essentiellement. » (p. 103)

la phrase la plus précise ni déchiffrer la logique la plus simple, ni comprendre la réalité la plus immédiate.

Ce corps propre a divers points positifs. Il subdivise les sexes, et déterminent les âges au sein de chaque sexe :

> « Les païens eux-mêmes observent le temps, afin de rendre, conformément aux lois de la nature, à chaque âge ses droits. Ils ont l'habitude d'employer aux affaires les femmes à douze ans, les hommes deux ans après, déterminant ainsi la puberté par les années et non par les fiançailles ou le mariage. » (*Du Voile des Vierges, XI*)

Cet entretien du corps est corrélé à l'âge ; et les païens respectent la nature. Par exemple, la puberté survient à douze ans pour la fille, et à quatorze ans pour l'homme. Cela détermine bel et bien le rituel du mariage.

Quant au vestimentaire, il développera de longs propos qui mélangent histoire, philosophie et théologie :

> « Hommes de Carthage, de tout temps maîtres de l'Afrique [...] avouez-le, vous étiez vêtus d'autre façon anciennement. Vous portiez alors des tuniques que recommandaient la délicatesse de leur trame, l'éclat de leur pourpre, et la justesse de leurs formes. En effet, elles ne dépassaient point les cuisses ; elles ne s'arrêtaient point, contre la bienséance, au-dessus des genoux ; elles ne tenaient point les bras trop serrés, elles laissaient les mains libres ; comme elles serraient exactement le corps, on n'avait que faire de ceinture ; enfin, grâce à leur juste symétrie, elles allaient merveilleusement aux hommes. Quant au manteau, qui était l'habit extérieur, il avait quatre angles, se rejetait des deux côtés sur les épaules, se plissait autour du cou, et reposait sur les épaules, retenu par une agrafe. » (*Du Manteau, I*)

Il est utile d'observer l'éloge des Carthaginois par l'auteur. À cette fierté historique vient s'ajouter un autre amour, celui du vestimentaire. L'auteur parle de vêtements carthaginois munis d'une trame délicate, pourpre et de formes adéquates et justes. Il les relie étroitement au plan moral, notamment à la psychologie du porteur. Ce sont des vêtements « contre la bienséance », ils « portent » bien le corps, avec des agrafes.

Pour le bon Chrétien qu'il est, il n'y a de corps que le corps du Christ. Tout autre corps, comme expression, est à annihiler dans toutes ses significations. Le propre, inclus, car il représente l'acceptation fondamentale des différences.

C.- *LA NATURE ET L'AME CORRELEES AU DIVIN*

Afin de se rapprocher de la foi chrétienne, l'écrivain donne une description de la nature qui verse amplement dans le scientifique : tout explique tout ou bien tout peut expliquer tout. Mais, à partir de cette description il quête fondamentalement à créer les qualités du bon

Chrétien, en faisant des éléments positifs de la nature les vertus du croyant, et des désastres il en dresse des correspondances avec le païen, l'athée et l'agnostique...

Dans *De l'Ame*, Tertullien s'oppose aux matérialistes pour affirmer que l'âme n'est pas tirée de la matière. Elle n'est ni physique, ni corporelle. Elle n'est pas animée, non plus inanimée : « toujours occupée et agissante par la perpétuité du mouvement, ce qui est une preuve de sa divinité et de son immortalité. » (*De l'Ame, XLV*) L'auteur explique l'origine de l'âme, sa nature, ses rapports avec le physique. L'âme provient ainsi de Dieu. Elle est un souffle divin, existant selon la volonté divine. Elle est simple, indivisible, figurée à l'image de dieu qui est un Corps. Elle a préexisté virtuellement dans l'âme d'Adam, source primitive de toutes les âmes. Enfin, l'âme est simultanément libre et immortelle. L'écrivain carthaginois va jusqu'à traiter l'étymologie des mots usités pour rendre compte de l'évolution de la conception des peuples de l'âme. Cet aspect lexical se présente ainsi :

> « Les nations barbares et romaines ont-elles une autre âme, parce qu'elles l'ont nommée d'un autre nom que ψυχὴ ? Mais combien de peuples vivent sous la zone torride, brûlés par un soleil qui les noircit ! D'où leur vient l'âme, puisqu'ils n'ont aucun air froid ? » (*De l'Ame, XXV*)

La désignation fait-elle alors la différence ? La marque d'opposition (mais) ne trouve pas sa place dans la cohérence de ce passage, mais exprime de la subjectivité. L'auteur affirme : Le soleil noircit ! N'est-il le soleil que cet astre adoré par les païens ? Et cela est à rattacher à l'âme des peuples « chaleureux ».

Dans *Le Scorpiaque* qui retrace la vie du scorpion pour une célébration du martyre, que nous saisissons la perfection de la nature créée par la volonté divine. L'auteur décrit le scorpion comme un animal créé avec les mesures et les caractéristiques nécessaires :

> « Autant de genres, autant de poisons ; autant d'espèces, autant de fléaux ; autant de couleurs, autant de douleurs [...] Cependant le trait qui leur est commun à tous, c'est de nuire avec la queue. J'appelle queue ce prolongement de la partie inférieure du corps avec lequel ils blessent. [...] L'été est surtout la saison du péril. La malice de l'animal met à la voile par le souffle de l'*auster* et de l'*africus*. Quant aux remèdes, la nature nous en fournit quelques-uns ; la magie a ses ligaments enchantés ; la médecine se présente avec le fer et des breuvages. Ceux-ci boivent avant la cautérisation pour en hâter l'action bienfaisante. Je ne dis rien de l'accouplement ; s'il amortit la douleur du poison, c'est pour allumer bientôt une soif ardente. » (*Le Scorpiaque, I*)

Les scorpions et les hommes, de par les catégories du naturel et du culturel, font un dans la personne du *paganus*. L'auteur est d'un esprit ségrégationniste. Les rites païens sont d'essence thanatique, relevant du désir de destruction, de cette pulsion vive de la Mort et du Mal. En outre, la double signification de « queue » est importante au déchiffrage de l'entrelacs entre le naturel et l'humain. « Nuire avec la queue » devient alors polysémique. Il s'agit d'une part d'un parallélisme entre armes de guerre et les membres de l'animal, et de l'autre des remèdes contre la morsure du scorpion, et il n'y a que la médecine et la magie pour la traiter…

En désavouant le physique, le quotidien, le rituel et l'immédiat, Tertullien affirme son amour de l'altérité incarnée par la romanité, la chrétienté, et à une moindre mesure par l'univers hellénique et l'héritage oriental.

D.- *LA LIBERTE ILLUSOIRE*

La religion, comme affaire de conscience, est à embrasser librement avant la venue des monothéismes totalitaires. Le libre exercice du culte est-il possible avec le paganisme ? Certes, le philosophe carthaginois a une position nette : il n'est pas pour la liberté des cultes dans un sens absolu et illimité. Il est adepte du credo monothéiste : la contrainte régit le culte et éduque les ouailles. Cette opinion est notoire durant la deuxième étape de sa vie[1].

Le combat contre l'hérésie, accompagné de l'éloge de l'orthodoxie, signifie l'embrigadement de l'expression : la liberté devient nulle, sans aucun effet. Pour Tertullien, il est indispensable de réprimer les hérésies et les hérétiques (où le propre subsiste ou survit encore) au nom de l'idéal chrétien :

> « Quand on a affranchi le serf, on le couronne, mais tu es déjà affranchi et racheté par Jésus-Christ, et, certes, à grand prix. Comment est-ce que le monde donnera sa liberté au serf d'autrui ? et combien qu'il semble que ce soit liberté, si semble-t-il aussi servitude. Toutes les choses du monde sont imaginaires, il n'y a rien de vrai. Car pour lors qu'il semblait à l'homme que tu fusses libre, tu étais le racheté de Jésus-Christ, et à présent tu es le serf de Jésus-Christ, combien que tu sois affranchi par l'homme. Si la liberté du monde semble la vraie liberté, et à cette occasion tu approuves le caractère de cette couronne, tu es remis sous la servitude de l'homme, que tu estimes liberté, et as à l'opposite perdu la liberté de Jésus-Christ, que tu tiens pour servitude. » (*De la Couronne du Soldat, XIII*)

[1] La vie de Tertullien peut se résumer à trois étapes différentes : – de païen ; –de chrétien orthodoxe ; – de libre penseur.

Que fait-il alors de l'argument de la prescription ? Sur la liberté, la conception de Tertullien se réduit à l'acte de voir. Les Chrétiens sont comme les affranchis de Jésus. Autrement dit, tous les hommes sont ses serfs. Et les gouvernants ne peuvent pas émanciper les païens ; ainsi l'auteur pose une question intéressante à l'univers nord-africain tombé sous le joug des Phéniciens et des Romains : « Comment est-ce que le monde donnera la liberté au serf d'autrui ? » Il n'y a de liberté que dans l'acceptation de la négation de sa propre liberté. La liberté est, de la sorte, un commerce d'illusions et une pratique impossible. Tertullien développera encore l'idée pour avancer que toutes les choses du monde sont imaginaires. C'est ainsi que l'illusoire érige uniquement notre conception de l'univers.

Enfin, la liberté est sémantiquement embrigadée par les règles morales : « Ici, liberté qui use de son droit ; là, orgueil qui se révolte. » (*A sa Femme*, *I*) Est alors libre celui qui est rigoureusement conform(iste) aux préceptes bibliques et aux traditions impériales. En d'autres termes, le religieux commence à se confondre avec le politique, l'institutionnel et l'establishment. L'altérité, dans toutes ses formes, devient l'espace de la liberté et de la légitimité, par contre celui de l'identité, dans ses expressions et manifestations du local, ne mène qu'à la négation apocalyptique.

2.- *ABOLITION DU PAGANISME*

Les païens, aux yeux du philosophe chrétien, tuent la foi, ils sont craints pour le danger qu'ils représentent. Ils menacent l'héritage chrétien qui impose une autre culture, une nouvelle mythologie, une morale positive, une organisation socio-économique originale. Cette haine de soi, si intense chez Tertullien, connaît des moments complexes : il condamne toute activité socio-économique[1]. Le vrai chrétien ne peut pas occuper responsabilité publique car il sera engagé dans des festivités païennes : il portera alors les les insignes d'administrateur (d'idôlatrie). Enfin, il n'a pas le droit de juger, ni de condamner les citoyens fauteurs, en défense d'un système païen.

Le christianisme, en général, dicte au païen une conduite précise qui lui procure le salut :

[1] C. Lepelley, *op.cit.,* « Dans son traité *De l'idolâtrie*, qu'on date de 211, il pousse ses conceptions jusqu'aux plus folles conséquences : pour lui, aucun métier n'est compatible avec le christianisme. Le commerce sera interdit, car il est fondé sur la cupidité, et les marchandises vendues peuvent toujours être portées en offrande dans un temple par un client païen. L'agriculture et l'élevage seront pareillement proscrits, car les produits de la terre ou les bêtes du troupeau peuvent être offerts en sacrifice aux faux dieux, ce qu'un chrétien ne peut accepter. Tertullien considère qu'une communauté chrétienne digne de ce nom ne peut que mendier ou mourir de faim. » (p. 43-44)

« Tertullien s'est trompé dans plusieurs questions relatives à la conduite que les fidèles devaient tenir au milieu du paganisme. Et pourtant, lors même qu'on est obligé de le blâmer, comment refuser un reste d'admiration à ce Christianisme stoïque qui croit la nature humaine assez haute et assez forte pour qu'il soit possible de faire du conseil un précepte et de l'héroïsme la règle ? »[1]

L'aliénation de Tertullien n'est qu'un moyen de salut ponctuel, cela menant à une confusion au niveau des conduites valables et absolues. Par ailleurs, les textes biographiques définissent l'auteur carthaginois comme un penseur qui tente, peut-être en vain, la synthèse entre le christianisme et la culture païenne. Païen de naissance et d'éducation durant sa jeunesse, il parlera logiquement du paganisme avec amertume. Par là, son aversion de la pluralité, de la division, de l'imprécision et de l'inexplicable au sein du système païen. À ce propos, les historiens avancent :

« Paganism was alive and well in Carthage and in his audience. The competent's journey to the baptismal font, after all, lay across the rich and ancient landscape of Berber, Punic, and Greco-Roman paganism. [...] By adoring stone that has no life such a person perishes by deserting the God who is one's true and eternal life... Souls have gone astray through desires both diverse and perverse, such that some worshipped the sun, others the moon and stars, others the mountains and certain trees...»[2]

Le paganisme africain n'est pas à entendre comme la négation de la religion, mais comme une expression du propre primaire. Autrement dit, il signifie la résistance à cette foi « étrangère et envahissante ». Cela explique pourquoi les Chrétiens vont, bizarrement, dire que le Mal est l'espace païen, et le Bien le chrétien. Et la persécution devient légitime :

« Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'église du Christ ; il y a une persécution juste, celle que font les églises du Christ aux impies. [...] l'église persécute par amour, les impies par cruauté. »[3]

Réduire au néant l'espace païen est en soi amour, quête du bien pour toute l'humanité. Cette philosophie absout les religieux conquérants, génocidaires et inquisiteurs, et engendre chez les conquis et les victimes la conviction d'avoir mal obéi, d'avoir dévié du christianisme, et en conséquence la pénitence n'est qu'expiation...

[1] Monseigneur Freppel, *op.cit.*, p. 176.
[2] T.M. Finn, "Quodvulteus", in *Studia Patristica, vol. XXXI – Preaching – Second Century – Tertullian to Arnobius – Egypt*, éd. E.A. Livingstone, Peeters Publishers, 1997.
[3] Saint Augustin, *Lettre CLXXXV*, année 417.

En condamnant les païens, l'auteur réprouve le foyer « païen » où il connaît le jour et reçoit de l'éducation, à savoir la culture africaine dans toutes ses expressions. La vision du paganisme est, en effet, précisée négativement dans les écrits théologiques : Tertullien le place dans un sens précis pour en faire une représentation d'absence de liberté. Dans son mépris des rituels, il nie en définitive le modèle divin qui gère l'espace africain.

A.- *LE CULTE DES MORTS*

Le culte de la mort est un trait fondamental dans la vision païenne. La mort, en tant que découverte de la vérité de l'au-delà, « possède » physiquement la terre et peut aussi disposer de l'avenir des êtres. Michael Brett cite dans *The Berbers* la croyance d'une tribu autochtone :

> "Pomponius Mela says that "The Augilae consider the spirits of their ancestors gods, they swear by these and consult them as oracles, and, having made their requests, treat the dreams of those who sleep in their tombs as responses.""[1]

Ces tombes sont des monuments de sépulture et de culte. Ainsi, le sanctuaire (et dans les siècles à venir le marabout) est un lieu de communication avec les morts. Les esprits assurent la sécurité, le bonheur et la fertilité des vivants. D'ailleurs, les Rois africains ne sont pas déifiés de leur vivant, mais ils deviennent à leur mort des dieux (Micipsa, Massinissa et d'autres) ayant chacun un monument en son honneur. Ce changement de jugement est similaire dans le cas de personnes « courantes » : vivante, la personne est sous-estimée, une fois morte elle est surestimée. L'action locale, selon la même logique, n'est pas jugée positive dans le présent, elle l'est dans le passé. L'acteur acquiert alors une reconnaissance posthume, et son action devient futile. Le passé régénère l'homme amazigh dans sa virtualité.

Le culte des Morts engage bien entendu des sacrifices, comme s'il s'agissait au fait d'un sentiment de culpabilité. Ce rituel est condamné par Tertullien dans ses écrits, voire tourné en dérision : « Le monde, pour apaiser la colère de ses dieux, leur offre des victimes humaines, les Scythes à Diane, les Gaulois à Mercure, les Africains à Saturne. » (*Le Scorpiaque, VII*) L'offrande est l'immolation réelle des vies humaines. Saturne, divinité des semailles (*satus*) et des célèbres traditions agricoles, est largement adoré par les Imazighen. Les rites agricoles sont-ils alors à rattacher au dieu romain ? Le rituel sert pour détourner la fureur d'un dieu étranger, pour « acquérir » ses faveurs. La paix ne peut pas provenir de chez soi, et en suivant la même quête le philosophe carthaginois

[1] Michael Brett, op. cit., p. 35.

trouve que l'unique rituel qui soit capable d'apporter le salut est bien l'unique dieu chrétien.

D'autre part, rappelons que durant son enfance, le jeune Tertullien prend plaisir à assister aux jeux violents des arènes et aux spectacles barbares et vulgaires. La dimension païenne dérange les Catholiques :

> « Les anciens s'imaginaient que ces spectacles étaient un devoir rendu aux morts, surtout depuis qu'ils eurent tempéré la barbarie de ces hommages. Autrefois, en effet, dans la persuasion que le sang humain apaisait les âmes des morts, on égorgeait sur leurs tombeaux les captifs, ou des esclaves de mauvais aloi achetés dans ce but. On trouva convenable, dans la suite, de couvrir des voiles du plaisir cette exécrable impiété. Après que l'on avait instruit ces misérables à manier des armes, quelles armes et comment ? peu importait pourvu qu'ils apprissent à s'entre-tuer, on les immolait sur des tombeaux, le jour marqué pour les sacrifices funèbres. C'est ainsi que l'on consolait la mort par l'homicide. Telle fut l'origine du devoir. Peu à peu il devint d'autant plus agréable qu'il fut plus cruel. On ne se contenta plus du fer ; il fallut que les dents et les ongles des bêtes féroces déchirent le corps de l'homme. Les victimes étaient regardées comme un sacrifice en l'honneur des morts : idolâtrie véritable, puisque l'idolâtrie est une espèce de culte rendu aux morts. Des deux côtés, honneurs funèbres et idolâtrie, on trouve le culte des morts. Or, des démons séjournent dans les idoles ; cela nous conduit à considérer en ce moment les titres. Quoique ce spectacle ait passé de l'honneur des morts à l'honneur des vivants, je veux dire des questeurs, des magistrats, des pontifes et des flamines, comme ces dignités touchent à l'idolâtrie, tout ce qui se pratique sous le voile de ces dignités doit être nécessairement souillé et corrompu, puisque la source en est infecte. »
> (*Contre les Spectacles, XII*)

Par le biais de la foi l'auteur repense les coutumes et les rites relatifs aux cérémonies rendues en l'honneur des aïeux et les qualifie de cruels et d'inhumains.

En général, Tertullien développe une critique acerbe contre tout art[1]. Les représentations (les spectacles) sont souvent organisées auprès des sanctuaires, et de là vient leur nullité comme cérémonies à sauver l'homme. Ainsi, fréquenter l'amphithéâtre païen est un péché. Saint Augustin reprend ces mêmes critiques à toute manifestation artistique. Au chrétien revient de droit d'autres divertissements. Ensuite, la satisfaction propre naît quand il y a versement de sang. Cette cérémonie se développe en spectacles où fauves et humains s'entretuent : celui qui choit est censé être un sacrifice pour les morts. Enfin, de cette idolâtrie

[1] Nous avons comme illustration : « musique, vers, instruments et lyre, tout cela est sous la garde des Apollon, des Muses, des Minerve, des Mercure. Disciple de Jésus-Christ, ne riras-tu point des frivolités dont tu ne peux t'empêcher de haïr les inventeurs ? » (*Contre les spectacles, X*)

naîtra le mal dans l'âme des hommes : les démons vivent avec les idoles. Ces spectacles concernent les morts et les vivants : la corruption s'avère donc générale.

Pour le premier apologiste, l'unique culte qui demeure valable est bien celui d'adorer Dieu dans le travail quotidien. Le « sacrifice » ne peut alors s'enchaîner que comme suit :

> « Occupez vos mains à filer la laine : enchaînez vos pieds à la maison, et vous plairez plus que sous l'éclat de l'or. Que la probité devienne votre soie, la sainteté votre lin, la pudeur votre pourpre ! A ces joyaux et ces parures, vous aurez Dieu pour époux ! » (*De l'Ornement des femmes, XIII*)

L'auteur y tient un discours moralisant : le dieu chrétien représente le salut total à condition d'avoir un peuple vertueux. Vivre signifie alors travailler humblement, s'écarter du luxe et quérir les vertus et ainsi de suite comme actions d'annihilation de l'ego et des manifestations subjectives.

B.- *L'ALLIANCE AVEC LES AUTRES*

L'Autre est qualifié de barbare et de non « toléré » dans son propre espace. Le cri de Calypso est clair dans *L'Odyssée*:

> « Dieux, vous êtes cruels, et plus enclins que d'autres à la jalousie ; vous qui n'acceptez pas de voir des déesses s'unir à des hommes, sans se cacher, si quelqu'une ouvre sa couche à celui qu'elle aime. »[1]

Au fait, l'Autre, d'après les leçons d'histoire, tient une place importante dans l'espace nord-africain, dominant le propre. Il est non seulement toléré, mais vénéré. Il peut s'installer, régner et avoir toute l'influence sur le local : les exemples ne manquent pas. L'espace s'enrichit ainsi tout en perdant de son identité. L'ensemble infinitésimal (puissant, conquérant et souvent de sexe mâle) ébauche des lois pour gérer la majorité (primitive, barbare et marginale) dans son espace. Plus concrètement, avec l'arrivée du christianisme, l'endogamie nord africaine, d'essence tribale, est remplacée par le mariage de foi commune. Car le dieu n'est plus tribal, il est plutôt question d'un dieu doté d'une vision totale et à vocation universelle. La nouvelle foi prétend unir tous les hommes, mais aussi les sépare pour s'entredéchirer, s'entretuer… notamment ceux qui refusent d'entrer dans la globalisation catholique.

Aux Nations de Tertullien est révélateur de ce pacte fort tragique dans ses fondements. L'alliance avec l'espace « paganus » est débattue dans toutes ses formes. Les Chrétiens sont non seulement interdits d'union avec les païens mais appelés à détruire leurs croyances. Dans tout cela, la

[1] Homère, *L'Odyssée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 80.

différence de confession prédétermine la nature de l'homme et de ses actes. Tertullien va se montrer fidèle aux siens dans cette conception de la foi : il est, par la force des arguments et des paroles bibliques, interdit aux étrangers de s'allier à eux. Cette peur de l'autre se révèle une obligation collective. Le consanguin est tout simplement remplacé par le partage de la foi :

> « [...] nous ne contractons point mariage avec les païens, afin qu'ils ne nous mènent à l'idolâtrie, par laquelle les noces commencent entre eux. Tu en as la loi des patriarches. Tu as l'apôtre qui te commande de te marier par le Seigneur. » (*De la Couronne du Soldat, XIII*)

De crainte d'offenser Dieu, il est conseillé au chrétien de ne pas se marier avec les païens qui demeurent des pécheurs par nature. Cette alliance ne se réduit pas au physique, ni aux rapports sociaux, notamment au développement de l'histoire de cette société, divisée dans son âme.

Le rite de mariage est assurance d'un équilibre naturel au sein de la société qui ne peut être garanti qu'avec une série de contraintes et d'interdictions. Cette interdiction est, pourtant, présente dans l'héritage païen :

> « Parmi les païens, les maîtres les plus rigides et les plus strictement attachés au maintien de la discipline n'empêchent-ils pas leurs esclaves de contracter des mariages avec des étrangers ! Pourquoi cette prohibition ? De peur qu'ils ne se jettent dans la licence et la débauche, ne négligent leur service, et n'introduisent des étrangers dans la maison de leur maître. Ne condamne-t-on pas à une servitude plus dure ceux qui, après sommation du maître, continuent de vivre avec des esclaves étrangers ! Eh quoi ! les règlements de la terre enchaîneront-ils plus étroitement que les injonctions du ciel ? La femme idolâtre qui s'unit à un esclave étranger perdra sa liberté, et la femme de la tribu sainte épouserait un serviteur du démon sans être bannie de la communion de l'Eglise ! » (*A Sa Femme, VIII*)

L'interdiction assure formellement la continuité, tout comme la contrainte enclenche la liberté. L'exogamie est interdite depuis la nuit des temps. Ce rite doit perdurer : le catholique doit en prendre exemple.

Au sang s'enchaînent la foi, l'idée, la croyance... Tertullien, à ce propos, épouse une chrétienne, une année après sa conversion. Certes, cette interdiction du mariage avec l'autre est fondamentalement corrélée à la gestion de la communauté. Ainsi, si le païen accepte les règles « de foi », il n'est plus païen, et choisit l'altérité. Par conséquent, l'interdiction d'alliance avec le propre rend impossible la réconciliation avec soi.

C.- *DIEU CHRETIEN, VENGEUR ENVERS LES PAÏENS*

Selon Tertullien, les religions locales n'attirent point le Nord-Africain, curieux de découvrir d'autres visions et explications du monde. Ces nouveaux systèmes apportent fondamentalement des catégories neuves qui fourniront une pensée plus profonde de l'actualité. Cela s'accompagne d'une déconstruction de sa culture, il verra le paganisme comme le summum de tous les péchés. Cet univers sera objet de malheurs et de calamités créés par Dieu.

Pour Tertullien, le Ciel est destructeur envers ces païens qui persistent à ignorer l'unité divine. La colère divine est donc violence pour le pécheur. Cette cruauté abonde dans l'*Ancien Testament*, mais l'apologiste ne la reconnaît pas, sous forme allusive, dans la fureur divine et la destruction des impies. Mais, il s'y réfère pour tuer les dieux païens. Cette prédestination de destruction pour le païen est, toutefois, assurée par la nature :

> « L'année dernière, les torrents de pluie qui désolèrent les campagnes, n'ont-ils pas manifesté le courroux du ciel, qui châtiait encore une fois par l'inondation les prévarications et l'incrédulité des hommes ? Que signifiaient ces feux nocturnes suspendus sur les murailles de Carthage ? Demandez-le à ceux qui les ont vus. Que signifiaient ces tonnerres qui ont grondé sur nos têtes ? Demandez-le à ceux dont ils menaçaient l'endurcissement. » (*A Scapula, III*)

Dans ce passage il y a vraiment quête d'interprétations religieuses à donner pour des réalités tangibles et actuelles. S'il y a inondation, c'est le châtiment divin envers les païens. S'il y a fléau, c'est l'humanité qui paie pour ses péchés. S'il y a désastre sur le sol païen, c'est la main de Dieu… Cela est, bien sûr, à comparer aux croyances juives qui voient derrière les désastres naturels la main d'un Iahvé en colère contre les hommes pécheurs. Cette vision masochiste, remarquée dans les écrits de Tertullien, peut dire beaucoup de son mépris non seulement envers les siens, leur culture, leurs différents modes de vie, mais aussi envers le « sol » africain.

Le dieu de Tertullien est, en définitive, un « vengeur terrible ». (*Du Manteau, II*) Se venger de quoi sur le sol africain ? Les litiges sur la morale, la discipline et le dogme sont réitérés chez l'auteur qui voit d'un côté les païens prédestinés à l'enfer, et de l'autre les fidèles renforcés dans leur amour et leur gain du paradis. De fait, le propre ne peut qu'incarner le Mal ; d'où la légitimité à sa destruction, et il est donc temps de penser à la substitution par un autre corps où l'aliénation se manifeste Salut total.

III.- *UN CHRETIEN UTILE AU MONDE*

En plus de faire l'éloge absurde de Septime Sévère, Tertullien voit que le seul juge est bien Dieu : il ne faut pas fuir, non plus renier sa foi. Cette persécution, venant de la volonté de Dieu, est une épreuve aux croyants et renferme des bienfaits et des avantages spirituels. Cette situation rend utile le travail du Chrétien.

Aux yeux des Catholiques, c'est une thèse de Montan et de ses disciples, que l'écrivain carthaginois embrassera pleinement. Son texte *L'Idolâtrie* révèle un auteur chrétien distant, loin de l'héritage local.

> « [Il] marque le commencement des erreurs qui s'enchaînent dans sa vie. Certes, à voir le zèle que déploie l'austère moraliste contre tout ce qui rappelle le polythéisme, on ne saurait suspecter la droiture ni la pureté de ses intentions. Cette vive opposition à des coutumes et à des pratiques qui lui semblaient inconciliables avec l'Evangile partait d'une âme profondément chrétienne. »[1]

Son austérité contre le propre ne construit pas la pureté, ne prétend non plus servir de modèle, mais elle ne peut être comprise que comme une évaluation positive de l'aliénation. Il s'agit d'une âme « africaine » qui fait l'expérience de l'absurde, comme résultat d'une aliénation extrême. La foi chrétienne est vue comme une illumination pour un pauvre « aveugle » (*De la Pénitence*, I). Cette cécité à cause du propre est déclarée, mais point surpassée. Le sens de « chrétien » se veut quand même une neutralisation de la différence : « Jamais le chrétien n'est autre que chrétien, en quelque part qu'il soit. » (*De la Couronne du Soldat, XI*) Rien ne doit et ne peut échapper au Chrétien. Tout doit ramener à la chrétienté, stigmatisant les traces du propre. Cela est par la force des choses. De tels propos ont toute leur importance dans une Afrique qui se trouve au carrefour mouvant de plusieurs civilisations méditerranéennes, mais appelée selon les thèses de Tertullien à n'être que catholique.

La foi est, à plus forte raison, engagement. Quand Tertullien embrasse la foi, c'est pour résister aux attaques romaines contre le peuple croyant. Il y mène une réflexion propre, celle d'un philosophe, d'un jurisconsulte ou d'un homme de lettres. Cet engagement se traduit en apologies et controverses nécessaires à fortifier la réception africaine de l'héritage chrétien. De par son savoir, il se veut utile au catholicisme :

> « J'ai assez à travailler en moi-même : mon unique affaire, c'est de n'en avoir pas. On vit plus heureusement dans la retraite que dans le tumulte du siècle, mais on craint de passer pour un homme inutile. Il faut se consacrer, dit-on, à la patrie, à l'État, à la chose publique. Il y a une ancienne maxime : « Qui doit mourir pour soi-même ne naît pas pour autrui. » [...]

[1] Monseigneur Freppel, *op.cit.*, p. 160.

> Toutefois il me sera permis à moi aussi d'être utile au monde. D'un lieu élevé, ou des marches de l'autel, je propose pour les mœurs des remèdes qui sont plus efficaces que tes services pour la santé des républiques, des cités et des empires. » (*Du Manteau, V*)

Naître pour autrui, cela s'avère pour le bon Chrétien un idéal suprême en soi. Notons aussi qu'il peut apporter des remèdes plus efficaces que ceux du monde institutionnel, citadin et politique. L'Esprit chrétien est justement approprié à toute l'Humanité, et prétend apporter des solutions universelles. La liberté chrétienne implique l'omniprésence et l'omnipotence de dieu.

Il est de bon ton de rappeler que Tertullien possède un savoir encyclopédique de la mythologie et de l'histoire des dieux de la Méditerranée, ce qui lui sert pour dire combien la religion chrétienne est plus évidente et authentique. Les autres actes rituels sont objet de dérision :

> « […] ces dieux que les peuples se sont créés par caprice ou ont admis sans aucun examen, d'après je ne sais quelles notions particulières. Dieu, j'imagine, doit être connu partout, présent partout, puissant partout, adoré partout, apaisé partout. Lors donc que ceux devant lesquels se courbe le plus généralement le monde tout entier sont inhabiles à prouver leur divinité, à plus forte raison ceux qui ne sont pas mêmes connus de leurs propres concitoyens. En effet, quelle autorité peut avoir pour elle cette théologie à laquelle la renommée fait défaut ? En connaissez-vous beaucoup qui aient jamais entendu parler de l'Atargatis des Syriens, de la Célestis d'Afrique, de là Varsutine des Maures, d'Obodas et de Dusarès chez les Arabes […] dont les noms ne peuvent même s'élever jusqu'à la dignité humaine ? Je ne puis m'empêcher de rire à l'aspect de ces dieux décurions, adorés par chaque municipe, mais dont la gloire n'en dépasse pas les limites. Voulez-vous savoir jusqu'où a été poussée cette licence de se donner des dieux à sa fantaisie ? Interrogez les superstitions des Égyptiens, qui transforment en dieux leurs animaux, n'ayant pas assez probablement de leurs crocodiles et de leur serpent. Car c'était trop peu que d'avoir déjà divinisé un homme. Je veux parler de celui qui est célèbre, non pas seulement dans l'Égypte ou dans la Grèce, mais dans tout l'univers. Les Africains ne jurent que par lui si l'on veut savoir quelque chose de certain sur son compte, il est vraisemblable qu'il faut le demander à nos saintes Lettres. » (*Aux Nations, VIII*)

En effet, il y a bien des dieux « créés par caprice », nullement à partir d'une vision raisonnée. L'omniprésence et l'omnipotence de Dieu sont nécessaires pour parler de divinité véritable. La renommée est également indispensable – trait de tout monothéisme. On assiste à la naissance d'une sorte de globalisation métaphysique. L'auteur cite sous forme d'ironie les « Célestis » et « Varsutine » dieux de l'Afrique dont l'aspect

est dérisoire. L'absurde est à l'origine de la création de ces idolâtres qui ne véhiculent pas d'explication de l'existence du monde et de l'homme. À chaque village et à chaque quartier correspond un dieu particulier, parfois propre à dix fidèles. Cela est peut-être un témoignage de l'époque : les dieux sont nombreux dans cette Afrique divisée entre Romains, Chrétiens et autres. Mais le dieu païen, le plus célèbre et le plus adoré, demeure innommé dans le texte de Tertullien. Qui est-il en réalité ? Il parle de ses adorateurs, les Africains, mais point de ses pouvoirs et grandeurs. Cet effacement peut-il être expliqué comme une sorte de sacralisation continue ?

Cette connaissance minutieuse des rites le mène fondamentalement à réfléchir aux significations véhiculées par l'Ici païen et barbare et son contraire l'Orient civilisé, terre des saints et de prophètes :

> « Tout récemment encore, la promesse eut un commencement d'exécution dans l'expédition d'Orient. Des témoins oculaires et des païens eux-mêmes affirment que pendant quarante jours et à chaque crépuscule on vit une cité descendre du Ciel, et demeurer suspendue dans les airs au-dessus de la Judée. Enceinte et remparts disparaissaient à mesure que le jour s'avançait ; de près, on ne trouvait que vide ! Dieu, selon nous, la destine à recevoir les saints après leur résurrection, et à les dédommager par l'abondance des délices spirituels, de tous les biens que nous avons dédaignés ou perdus ici-bas. » (*Contre Marcion - livre 3, XXIV*)

Le bon Chrétien qu'est Tertullien vulgarise les croyances chrétiennes. Il croit fermement aux paroles des témoins oculaires de cette cité divine qui point dans le ciel durant quarante jours. Ces indices révèlent la fusion des rites païens aux enseignements chrétiens. Cette cité sert de paradis où les délices et les biens seront offerts aux croyants, à ceux que dieu récompense pour leur piété et abstinence... De telles visions fondent la culture populaire depuis la nuit des temps. Ainsi, la connaissance de Tertullien de cette culture l'aide à convaincre la réception africaine, à la convertir, en ayant l'espoir de conquérir l'Eden.

En général, derrière tout acte religieux se hisse un dieu d'origine mythique, surhumaine, humaine. Et la religion se tient comme un rappel constant de la Création. Des questions tentent d'approcher d'une manière ou d'une autre la Création. Tertullien note justement que les textes normatifs ne répondent pas à ses questions qui marient une foi « obscure » et une logique raffinée. La doctrine catholique n'est, à ses yeux, ni simplificatrice, ni généralisante. Le christianisme de Tertullien ne se construit pas en vue d'une quête personnelle définitive qui puisse lui rapporter du bonheur d'être, mais bien sous la forme d'un discours pragmatique qui dépend des enseignements indiscutables de Rome. Autrement dit, son propre discours ne fait que verser dans l'extraordinaire, unissant le propre et l'étranger.

IV.- *LES REVES DE TERTULLIEN*

L'explication des rêves demeure un mystère pour les hommes. Cela intéresse les philosophes et les écrivains depuis Platon jusqu'à nos jours. Cet intérêt est si grand quand les contenus du rêve sont corrélés aux secrets de la vie ; les penseurs y voient une réponse aux mystères, apportant des lectures « décodées » face au destin et à l'avenir. Tertullien ne fera pas exception, il est considéré par la critique anglo-saxonne comme un analyste de l'univers onirique[1]. Sa conversion, tout comme son initiation à la philosophie, renforce encore ses thèses autour des significations du rêve. À l'instar des civilisations primitives, le christianisme tend à croire à l'importance des rêves pour découvrir la vérité des choses de la vie. Tertullien embrasse cette définition. En outre, pour lui, les rêves mènent à l'extase, c'est-à-dire à la communication avec Dieu. Il est ainsi dit théoricien chrétien du rêve ; il analyse et classifie les rêves selon l'imaginaire collectif des Romains, des Grecs et des différents peuples « barbares ». Critique, il recourt aux définitions d'auteurs célèbres avant d'exposer la sienne. D'Epicure il dira :

> « Epicure, en débarrassant la divinité de tout soin, en détruisant le plan de l'univers, et en livrant ce monde complètement passif au hasard et à la fortune, a jugé que les songes étaient absolument vains.» (*De l'Ame, XLVI*)

Doté d'une vision absurde, le philosophe grec identifie le rêve comme une vanité. Les rêves sont-ils vraiment absurdes ? Pour Tertullien, ils apportent des vérités. Qu'est-il alors de la vérité dans son rapport au hasard dans la confection d'un songe ? Le divin s'y trouve-t-il totalement effacé ? L'écrivain nord-africain cite souvent les rêves dans ses écrits théologiques afin d'expliquer le fonctionnement de la culture propre et du christianisme. Les temps à venir sont ainsi condensés dans des histoires et des péripéties où l'onirique réussit à tout traduire que l'analyste explicite. Le rêve illumine, aide à comprendre les sagesses. En continuant son anthologie des rêves dans *De l'Ame*, Tertullien cite les stoïciens :

> « […] les stoïciens aiment mieux dire que Dieu, veillant sur l'humanité, qui est son œuvre, outre le secours des arts et des sciences divinatoires, nous donna aussi les songes comme l'assistance particulière d'un oracle naturel. » (*De l'Ame, XLVI*)

[1] Patricia Cox Miller, *Dream in Late Antiquity- Studies in the imagination of a Culture*, Princeton University Press, 1997.

« Among those who gave sustained theoretical attention to the joint involvement of god and soul in dreaming –that is to say, among those who situated dreaming in theological psychology – were Tertullian of Carthage, in the early third century, and Synesius of Cyrene, in the early fifth. Because they offered particularly elegant statements of the intertwining of the two positions, their theories merit exploration in some detail. » (p. 66)

Le songe « stoïcien » est une œuvre divine, s'annonçant comme un oracle « naturel ». Il est un secours offert aux hommes pour leur montrer la voie du Salut. Ces universalistes, qui fondent leur réflexion sur la conciliation entre les humains, voient dans le songe un rapport d'assistance. De tendance cosmopolite et égalitaire, le stoïcisme croit que les rêves sont la précise aide divine aux hommes, en leur révélant ce qui suit : prévoir, prédire, anticiper et conseiller... Rêver s'avère alors une action prophétique.

Dans ses écrits, après avoir minutieusement présenté des définitions philosophiques du songe et donné d'innombrables illustrations, Tertullien en avance une nouvelle esquisse. Cela est manifeste dans *De l'Ame*. Il y expose sa propre théorie onirique. N'y a pas à voir un rapport intrinsèque avec la culture maternelle ? De fait, par l'étude du rêve nous entendons analyser le mouvement de la réalité objective propre au monde extérieur à la réalité subjective de la conscience. Les motifs du rêve dénotent les intentions et les idées de l'auteur. Ce dernier, en reconnaissant la réalité, raconte le songe de l'humanité. L'onirique s'organise simultanément en projection-représentation et en projection-expression. Les rêves naissent de telle sorte suivant l'humeur, la position du dormeur ou bien ce qu'il fait avant le songe.

Peut-on alors prétendre avoir la maîtrise des rêves ? Ce sont des phénomènes psychiques automatiques. En définitive, l'homme ne maîtrise pas leur écoulement ni leur dynamique :

> « [...] nos songes nous réjouissent, nous attristent, nous épouvantent ; avec quelle douceur ! avec quelle anxiété ! avec quelle torture ! tandis que de fantastiques imaginations ne nous troubleraient aucunement, si nous étions maîtres de nous-mêmes pendant que nous rêvons. » (*De l'Ame, XLV*)

Cette absence de volonté détermine les activités du rêve. Les charges du rêve ont un impact sur l'état d'âme du rêveur. Ainsi, la volonté et la maîtrise de soi s'avèrent de l'impossible. En revanche, le rêveur peut interpréter lui-même l'apparition divine. Le rêve est prophétie (*oraculum*) : « L'univers, en effet, est rempli d'oracles de cette nature » (*De l'Ame, XLVI*) L'auteur met en doute le regroupement de l'oracle et du rêve dans un même paradigme. Par ailleurs, il nous parle des Celtes qui aiment passer des nuits auprès des tombes de leurs héros afin d'avoir des oracles. Cela est toujours courant comme rituel chez les Nord-Africains dans leur visite aux marabouts.

Tertullien, en suivant la typologie des Romains, va jusqu'à définir l'origine des rêves à partir de l'âme ou du corps. Il y a des rêves qui appartiennent au corps, d'autres à l'âme.

> « Et comment, me diras-tu, l'âme se souvient-elle de ses songes, puisqu'elle ne peut avoir la conscience de ses opérations ? Telle sera la propriété de cette démence, parce qu'au lieu de provenir de la maladie, elle a sa raison dans la nature ; car elle ne bannit pas l'esprit, elle le détourne. […] Conséquemment, ce que fournit la mémoire est le fait d'un esprit sain ; ce qu'un esprit sain poursuit dans l'extase, sans en perdre la mémoire, est une espèce de démence. Voilà pourquoi cet état s'appelle rêve et non aliénation ; voilà pourquoi nous sommes alors dans notre sens, ou jamais. » (*De l'Ame, XLV*)

La mémoire est corrélée au rêve « sain ». L'auteur se pose, de manière indirecte, des questions autour de la distance existant entre aliénation et rêve. Cela définit fondamentalement la nature du rêve : la mémoire est passive chez certains types, et active chez d'autres. Tout cela dépend des contenus du rêve.

Attentif aux thèses bibliques, Tertullien explicite comment les démons peuvent aussi créer des rêves et les « envoyer » à l'homme. Le rêve serait donc incitation au péché :

> « […] les songes nous sont envoyés la plupart du temps par les démons, quoique vrais et secourables parfois, mais toujours avec le but que nous avons signalé, le mensonge et la fourberie ; à plus forte raison quand ils sont vains, trompeurs et obscurs, pleins d'illusions et impudiques. Faut-il nous étonner que les images appartiennent aux mêmes maîtres que les choses ? Mais au Dieu qui a promis « que son esprit se répandrait sur toute chair, et que ses serviteurs et ses servantes prophétiseraient et auraient des visions, » il faut attribuer les songes qui seront conformes à sa grâce, tous ceux qui sont honnêtes, vertueux, prophétiques, révélateurs, édifiants, sous forme d'appel, dont la largesse a coutume de couler jusque sur les profanes, parce que « Dieu distribue également aux justes et aux injustes ses rosées et ses soleils. » » (*De l'Ame, XLVII*)

Ce que dit *la Bible* de ces rêves immiscés au démoniaque est, selon le penseur nord-africain, d'une grande clarté : les songes ont une part destructrice de l'homme, notamment de son âme. Parallèlement, les rites africains reconnaissent une charge diabolique dans tout contenu onirique. Les méfaits arrivent et s'en vont avec la production (par accident) d'un rêve, cela est bien éclairci par tant de proverbes et de contes qui se réfèrent à l'onirique.

Parmi ces rêves, l'auteur cite les rêves particuliers. « Particulier » est à comprendre dans le sens d'indéterminé, d'anormal ou tout simplement de complexe à définir. Serait-il alors un songe absurde ?

> « […] les songes qui paraîtront ne provenir ni de Dieu, ni du démon, ni de l'âme, sans pouvoir être attendus, ni expliqués, ni rapportés, il faut les attribuer proprement à l'extase et à ses propriétés. » (*De l'Ame, XLVII*)

Ce genre de rêve « absurde » est sans contenu, sans forme, mais il tient des attaches fortes avec le ravissement. C'est bien l'extase qui produit ces rêves qui n'ont pas de rapport avec le divin, le démoniaque et le spirituel. Il est difficile de les expliquer et de les attribuer à quoi que ce soit.

Il n'en demeure pas moins que, pour Tertullien, il y a un autre genre de rêve, plus difficile d'exposer. Les enfants peuvent avoir des rêves.

> « Les enfants ne rêvent pas, dit-on, puisque toutes les facultés de leur âme sont encore comme ensevelies, à cause de la faiblesse de leur âge. Que ceux qui le pensent remarquent leurs soubresauts, leurs signes et leurs sourires pendant leur sommeil, afin de se convaincre par les faits que les mouvements de l'âme qui sommeille éclatent facilement à la surface, à travers la délicatesse de la chair. On veut que les Atlantes, peuple de la Lybie, dorment d'un sommeil dont ils ne se souviennent pas ; on en conclut la stupeur de l'âme. Or, ou la renommée, qui souvent calomnie les barbares, a trompé Hérodote ; ou bien une grande multitude de démons de cette nature règne dans cette contrée. » (*De l'Ame, XLIX*)

Lecteur d'Hérodote, l'auteur tient également un discours argumentatif, basé sur le palpable et le visible. Chez un enfant qui rêve, on perçoit l'expression du corps, notamment les sursauts. Tertullien mate également le préjugé qui dit que les Africains ont des rêves dont ils ne peuvent pas garder le souvenir ! Le « on » impersonnel montre le désaccord de l'auteur. Ce préjugé interpelle d'autres pour former cette « renommée » négative, même chez Hérodote. L'auteur carthaginois y voit la naïveté de l'historien grec, probablement après une lecture attentive de son *Enquête*. De tels propos montrent combien Tertullien nourrit une vision laudative envers son propre espace, allant dans le sens de « revoir » les préjugés.

Tertullien analyse le rêve dans tous ses états. L'instant de l'avènement (naissance) du rêve est important à approcher pour comprendre la nature des messages véhiculés.

> « [...] les songes les plus certains et les plus raisonnables sont ceux qui surviennent vers la fin de la nuit, parce qu'alors la vigueur de l'âme se dégage, et que le sommeil se retire. Quant aux saisons de l'année, c'est au printemps qu'ils sont plus paisibles ; la raison en est que l'été relâche les âmes ; l'hiver les endurcit en quelque façon ; l'automne, qui d'ailleurs met en péril la santé, les amollit par le suc de ses fruits. Il en est de même de la position du corps pendant le sommeil. Il ne faut dormir ni sur le dos, ni sur le côté droit, ni l'intérieur du corps renversé, parce que le lieu des sens est troublé quand les cavités de la poitrine sont dérangées, et que la compression du foie met l'esprit à la gêne. Mais ce sont là, j'imagine, d'ingénieuses conjectures plutôt que des preuves certaines, quoique Platon en soit

> l'auteur. Peut-être même ces circonstances proviennent-elles du hasard. Autrement, les songes arriveront à volonté, si on peut les diriger. Car il s'agit d'examiner en ce moment les règles que l'opinion d'une part, la superstition de l'autre, prescrivent pour les songes au sujet des aliments qu'il faut prendre ou éviter. Il y a superstition, lorsque le jeûne est ordonné à ceux qui doivent consulter l'oracle, afin que l'abstinence amène la pureté : il y a simple opinion, lorsque les disciples de Pythagore rejettent la fève pour le même but, parce que c'est un aliment lourd et indigeste. Mais les trois frères, compagnons de Daniel, qui se contentèrent de légumes pour ne pas se souiller par les viandes, placées sur la table du roi, méritèrent surtout de Dieu la faveur et l'interprétation des songes. Pour moi, j'ignore si je suis le seul, mais le jeûne me fait rêver si bien, que je ne m'aperçois pas avoir rêvé. » (*De l'Ame, XLVIII*)

Tertullien s'oppose aux thèses de Platon, précisément à propos du rapport complexe : la saison / la position du corps / les aliments consommés d'une part, et de l'autre le rêve et le rêveur. Lecteur critique, il y voit une interprétation erronée : les rêves peuvent être alors maîtrisés dans leur flux. Il va même jusqu'à parler d'explications superstitieuses. Du moment que le rêve est une expression d'extase, le jeûne s'avère nécessaire pour une « maîtrise » positive. L'abstinence est une circonstance idéale pour le rêve. Cette privation volontaire va plus ou moins déterminer l'avènement du rêve et les circonstances de sa production, et en conséquence purifier l'âme-corps de toute influence matérielle. En tant que moments précis, les contenus oniriques se trouvent alors infinis. Aux obsessions et aux émanations des états de l'esprit, il y a bien des réalités spirituelles qui s'ajoutent automatiquement. Ainsi, avec le jeûne il y a absence de rêves (c'est-à-dire absence de souvenirs) car il s'agit, au fait, de bons rêves. Le souvenir est, comme nous l'avons vu, inhérent aux rêves. Dans sa nature, le songe s'annonce prémonitoire : « Le sommeil révèle encore les honneurs et les talents ; il découvre les remèdes ; il dénonce les vols ; il indique les trésors. » (*De l'Ame, XLVI*) Ces fonctionnements du rêve l'investissent de valeurs positives : l'honneur, le remède contre le mal, l'éclairage d'une fraude, la fortune.

En général, les significations du rêve varient de l'extase à la prédiction de dangers. (*De l'Ame, XLVI*) Cette prédiction du Bien ou du Mal détermine le rapport entre le divin et l'humain. C'est pourquoi le rêve « tertullianiste » est, au fond, une quête de la Vérité. Bien que le rêve soit une forme incohérente mais logique d'une pensée, Tertullien y voit des sagesses et des vérités suprêmes. Il ne définit le rêve qu'à partir d'une vision religieuse : il apporte la divine vérité. "Tertullian situated the dream "on a middle road between the biblical and prophetic gift conferred by the Holy Spirit, and divination, a natural faculty of the

soul.""[1] Ce sont bien ses rêves qui l'éloignent fort probablement, une autre fois, du christianisme orthodoxe, tout comme au début ils l'ont éloigné de sa culture maternelle. Saint Augustin aura, par la suite, la même expérience de l'aliénation…

V.- *LA FEMME NORD-AFRICAINE CHEZ TERTULLIEN*

Un regard sur les positions tertullianistes envers le féminin nous rapproche effectivement de sa vision du propre. Par la femme, il quête la réforme morale de l'Afrique. Cette vision religieuse est claire dans ses deux livres : *L'Ornement des femmes* et *Du Voile des Vierges*. Si le premier s'adresse uniquement au deuxième sexe, le second se rapporte aux deux sexes. Ces deux traités tendent à éduquer la femme chrétienne, à bien gérer/accompagner la conversion de la païenne dans la religion de Jésus.

En fait, ses positions envers la femme dérivent directement de son aliénation et d'une opinion « absurde » qu'on ne peut déchiffrer ni établir de manière définitive, et elle est parallèle à celle qu'il adopte contre la passion des spectacles. Il condamne la toilette, le beau, la coquetterie, l'art et les coutumes païennes. Diverses interrogations sont alors à poser : Quelle est la place spécifique de la femme au sein de la famille, de la société ? Comment doivent apparaître les femmes pieuses dans les réunions du culte, sur les places publiques ? La tête voilée ou découverte ? Quelles œuvres doivent accomplir les femmes en faveur de la religion chrétienne ?

Au début du IIIe siècle, la persécution menace encore les Chrétiens africains qui choisissent entre l'abjuration et le sacrifice. Ces derniers vivent au milieu de païens qui persistent à ignorer la voix « unique, parfaite et juste » qui propose une nouvelle vision du monde où le féminin explique les injustices et les imperfections du monde. La femme, creuset de toute réflexion monothéiste, souffrira doublement de cette même persécution. À celle des militaires, il faut adjoindre celle des mâles chrétiens qui voient en elle la pécheresse éternelle, tout simplement les légitimes héritières d'Eve. L'Eglise nord africaine, soucieuse de la concurrence des coutumes locales où le deuxième sexe a une place importante, adopte une position moins rigoriste que l'Eglise africaine envers la femme.

Dans l'œuvre de Tertullien nous avons une kyrielle de mœurs et de rites de l'époque qui représente la vie socio-économique et culturelle des Carthaginoises. Les femmes auxquelles il destine ses écrits sont tantôt dites « sœurs », « bénies » et « compagnes de service », tantôt « impies », « prostituées » et « vipères ». En outre, de par sa rigueur montaniste, Tertullien ne juge chrétiennes que ces femmes vierges et

[1] Ibid., p. 69.

jeunes filles qui apparaissent entièrement voilées dans le temple, pieuses dans leur adoration, fidèles et « attachées » à un seul époux. En revanche, le philosophe carthaginois démontre, en suivant les dogmes chrétiens, que l'homme et la femme sont égaux au moment de la création. En plus d'affirmer qu'à partir de la côte d'Adam est engendrée la femme, les deux sexes ont la même âme (sans sexe préétabli). Leurs âmes sont donc égales et similaires en tout. Cette égalité n'est pas démontrée à partir de l'héritage propre, mais à partir de l'expérience de l'aliénation. C'est pourquoi cette attitude verse amplement dans le paradoxal…

A ce propos, Freppel note judicieusement qu'une telle attitude s'explique plutôt par la psychologie de l'écrivain :

> « Encore jeune homme, dit saint Jérôme, il avait adressé à l'un de ses amis un petit traité sur *Les inconvénients du mariage* […] un livre conçu dans les idées du paganisme ».[1]

Peut-être misogyne, imbu d'idées catholiques et manifestant une réflexion contre les traditions africaines où le matriarcal a encore tout son poids, l'écrivain tient un discours violent non seulement contre la femme, mais contre toute expression féminine. Le féminin se confond avec le physique ou le sexuel, tout au moins avec le Péché. Le philosophe chrétien a peur des tentations exercées par la femme (depuis Eve) sur l'homme, et il voit dans ce « mythe fondateur » le commencement de quelque chose d'inaltérable. Les exemples à ce propos ne manquent pas dans *la Bible* où se ressource constamment l'apologiste. La parure, le fard et les artifices dont la femme s'embellit, servent de stratagèmes de Satan pour atteindre Dieu, la femme y tient, bien sûr, la place de truchement. En revanche, ce sont bien ces positions ambivalentes autour de la condition féminine qui le mènent vers l'hérésie.

A travers l'histoire, les Africains, connus pour être des monogames, présentent des noyaux familiaux simples. En bon historien, Tertullien souligne cette forme de structuration sociale, et la qualifie de bienfait païen :

> « Les païens tiennent en si grand honneur la monogamie, que quand les vierges se marient avec les cérémonies légales, on leur donne pour les conduire une femme qui n'ait été mariée qu'une fois. Comme auspice, cette circonstance est encore d'un bon augure. De même, dans les solennités religieuses et les autres fêtes, la femme qui n'a eu qu'un mari prend le pas sur les autres. » (*Exhortation à la Chasteté, XIII*)

[1] Monseigneur Freppel *op.cit.*, p. 148.

La monogamie est plus fréquente chez les autochtones, adéquate pour leur organisation socioculturelle. Le couple doit perdurer. C'est pourquoi les femmes « à un mari unique » sont respectées ; et celles qui prennent plus d'un époux sont dénigrées sur le plan éthique.

Par ailleurs, dans l'exemple de l'accompagnante de la mariée lors des noces, privilège social et moral, est une femme « mariée une seule fois ». Cette qualité est également bien vue par la communauté. En outre, l'auteur note au sein de la société carthaginoise un phénomène social particulier : il existe des filles mères de famille qui n'ont jamais été mariées. (*Du Voile des Vierges, XI*) Si Tertullien revalorise les rites qui sont harmonieux avec le christianisme, il proscrit, en général, les manifestations de la culture locale où le féminin s'occupe du vestimentaire, du culinaire et des loisirs :

> « Il s'agit maintenant de dire un mot des fêtes et des autres solennités extraordinaires auxquelles nous assistons, soit par plaisir, soit par pusillanimité, communiquant ainsi avec les nations dans des rites idolâtriques, contre les prescriptions de la foi. J'examinerai d'abord ce point : est-il permis à un serviteur de Dieu de communiquer avec les païens, en participant soit à leurs vêtements, soit à leurs nourritures, soit enfin à leurs divertissements quels qu'ils soient ? » (*De l'Idolâtrie, XIII*)

Le rapport du chrétien avec les païens est-il, en fait, sain ? Peut-il s'habiller comme eux, se nourrir comme eux, se divertir comme eux ? Ces interrogations perdurent dans une communauté en quête d'idéaux propres, confrontée qu'elle est l'acculturation.

En suivant les ordres pontificaux, Tertullien avance que la femme chrétienne n'a pas le droit de prêche à l'église. Il voit que les femmes ne sont pas aptes à enseigner les principes de la religion. Elle doit garder, dans son inconscient, le péché premier. C'est pourquoi elle doit demeurer soumise à son mari : « Quelle impudence chez leurs femmes ! Elles osent enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être baptiser » *(La prescription des hérétiques, XLI)* Le ton est sarcastique contre les femmes hérétiques. Depuis Eve, la femme est dite dangereuse du fait d'avoir une nature cupide, coquette, sensuelle, avide, matérialiste, bête… (*Du Manteau, IV*) En conséquence, elles ne peuvent pas enseigner, ni défendre, ni apporter du bienfait aux croyants.

Un autre trait identitaire des femmes est relevé par l'apologiste : elles ne craignent pas la torture ni la mort :

> « […] des femmes aussi, ont fait fi des flammes […] la femme d'Asdrubal, dans Carthage embrasée, pour ne pas voir son mari implorant Scipion, s'élança avec ses enfants dans le brasier qui dévorait la cité. » (*Aux Martyrs, IV*)

Afin de garder son honneur, la païenne peut défier les souffrances et les supplices ; elle se jette dans les flammes en compagnie de ses enfants, source de purification selon les croyances païennes. Un tel suicide collectif est bizarrement loué par l'auteur chrétien. Cela est-il par approximation appréciative du propre ou bien par référence à une pratique de sacrifice total que le Chrétien pourrait emprunter dans son attachement à la foi ?

La dite liberté sexuelle dans les spectacles est critiquée par Tertullien. Elle émerge de l'essence des coutumes locales :

> « Chez les païens eux-mêmes on les conduit voilées à leurs époux. Si elles doivent être voilées aussitôt après qu'elles sont mariées, parce qu'elles sont mêlées à l'homme et de corps et d'esprit, par le baiser nuptial, par la main qu'elles ont donnée, en témoignage de la pudeur de l'esprit qu'elles résignaient ; enfin par ce gage commun de la conscience en vertu duquel elles ont souscrit au complet abandon d'elles-mêmes ; à plus forte raison devront-elles être soumises au voile par le temps sans lequel elles ne peuvent devenir épouses, et dont le cours, sans même attendre le mariage, les met hors du nombre des vierges. » (*Du Voile des Vierges*, XI)

Pour le théologien rigoriste, le rituel du mariage africain est sujet à différentes critiques. La mariée est conduite voilée chez la famille de l'époux. Des comparaisons sont intéressantes à établir avec le rituel nord africain actuel, notamment avec le « qubu » amazigh.

Ainsi, Tertullien traite la question du voile qui est également nodale dans sa vision du comportement de la femme. Ces voiles sont des contraintes pour repousser la dite liberté. Il en parle dans *De Corona*, *De Oratione* et *Contre Marcion*. Il va même jusqu'à répertorier la signification du voile dans les autres régions du monde :

> « Les femmes de l'Arabie, toutes païennes qu'elles sont, vous serviront de juges ; elles qui, non contentes de se voiler la tête, se couvrent aussi le visage tout entier, de sorte que, ne laissant d'ouverture que pour un œil, elles aiment mieux renoncer à la moitié de la lumière, que de prostituer leur visage tout entier. Là, une femme aime mieux voir que d'être vue. » (*Du Voile des Vierges, XVII*)

Pour Tertullien, les femmes arabes sont un exemple à suivre : elles se voilent complètement. Seul un œil les aide à voir le monde afin de préserver la Vertu : le regard « double » est pécheur. Le voile s'avère bien antérieur à l'Islam, et cette mode, peut-être, arrive-t-elle à Carthage bien avant l'arrivée tonitruante d'Uqba ibn Nafiaa[1].

Les femmes doivent porter le voile à la sortie de l'enfance, à l'âge de la puberté. En fait, les filles, une fois pubères, sont préparées pour la vie

---

[1] Voir H. Banhakeia, « Du complexe au mythe : Déconstruction de l'image politique d'Uqba ibn Nafiaa », in *Tawiza* n° *94*, février 2005.

future de mariée. Ils y suivent le cours de la nature, et non pas celui de la culture.

Dès l'incipit, Tertullien avance son jugement :

> « Entraîné par la défense de mon opinion, je prouverai aussi en latin qu'il faut voiler nos vierges dès qu'elles sortent de l'enfance ; qu'ainsi le demande la vérité, contre laquelle rien ne peut prescrire, ni le temps ni la dignité des personnes, ni le privilège des contrées ; car le plus souvent la coutume née de l'ignorance ou de la simplicité des hommes se fortifie par l'usage dans la succession des temps, et par là prévaut contre la vérité. Toutefois notre Seigneur Jésus-Christ s'est appelé lui-même la Vérité, mais non la coutume. » (*Du Voile des Vierges, I*)

Que veut-il dire par « *prouver en latin* » ? A-t-il déjà prouvé ses opinions dans une autre langue, probablement dans sa langue maternelle ? Puis, l'auteur voit dans le voile des femmes la quête de la vérité divine. Par contre, la coutume locale naît de l'ignorance, de l'écart vis-à-vis de la vérité. C'est bien l'habitude qui fortifie l'homme mais dans le sens de contrecarrer la vérité. Enfin, le christianisme est vérité, point une série de coutumes ; et à la vérité « chrétienne » de transformer les coutumes et les rites indigènes.

L'auteur relie étroitement la condition féminine au voile :

> « Dans la Grèce et dans plusieurs contrées barbares qui en dépendent, plusieurs Eglises voilent leurs vierges. Et de peur qu'on n'aille s'imaginer qu'elle est particulière aux idolâtres grecs ou barbares, cette pratique s'observe même sous notre ciel. » (*Du Voile des Vierges*, II)

Le débat sur l'origine du voile est ancien. Cette coutume est propre aux peuples grec, barbare et africain.

D'ailleurs, la virginité est un thème récurrent dans les textes de Tertullien. Elle signifie un respect général :

> « Au reste, ce serait une chose assez étrange que les femmes, soumises en toutes choses à l'homme, portassent en signe d'honneur une marque de leur virginité qui attirât sur elles les regards, l'attention et le respect de leurs frères, tandis que tant d'hommes vierges, tant d'eunuques volontaires, seraient réduits à cacher leur vertu, ne portant rien qui pût les distinguer. Ne devraient-ils pas réclamer aussi quelque ornement caractéristique, tels que les plumes des Garamantes, le diadème des Barbares, la cigale des Athéniens, les tresses des Allemands, ou les stigmates des Bretons ? Ou bien enfin, pour donner un démenti à l'Apôtre, ne devraient-ils pas se couvrir la tête dans l'église ? » (*Du Voile des Vierges, X*)

L'auteur précise les objets rituels qui célèbrent la virginité dans les traditions africaines et européennes. Les Garamantes, selon *l'Enquête* d'Hérodote, sont une tribu aux traditions amazighes, ils célèbrent la

virginité en faisant porter aux femmes des plumes en signe d'honneur. Que signifie encore ce plumage ? Et le ton de l'auteur change : le voile pourrait être plus commun, en plus d'être un signe religieux –difficile à substituer.

Les femmes sont aussi un exemple de défi aux supplices dans le souci de garder l'honneur et la virginité. Cette quête de la dignité est en soi une tendance vers la totalité.

> « Les femmes qui se consacrent à Cérès Africaine abdiquent, volontairement leurs droits d'épouses, vieillissent dans la chasteté, loin du contact des hommes et fuyant jusqu'aux embrasements de leurs fils. Après la luxure, le démon sait convertir la chasteté elle-même en instrument de perdition, afin d'aggraver le crime du Chrétien qui rejette dans la continence un instrument de salut. Au dernier jour, les femmes idolâtres qui ont acquis la gloire, pour avoir persisté dans le veuvage, s'élèveront contre nous » (*Exhortation à la Chasteté, XIII*)

En ethnographe, Tertullien note et prend exemple des coutumes et des rites païens quand cela renforce sa vision rigoriste – radicalement misogyne. Les dieux païens peuvent emmener la femme à la chasteté, mais il s'agit d'une pudeur fausse. Cérès, la divinité africaine de la fertilité, incite même les Africaines à « défier » les Chrétiennes dans leur abstinence, viduité et chasteté.

La virginité est un état de nature que la femme doit préserver pour ses noces. Sur les places publiques, il est du caractère d'un bon Chrétien de la cacher :

> « Si c'est à cause des hommes qu'elles adoptent l'habillement des femmes, eh bien ! qu'elles l'adoptent tout entier, de manière à ne paraître que voilées devant les païens. Il est bien juste qu'elles cachent dans l'église cette même virginité qu'elles cachent hors de l'église. Elles craignent les étrangers ; qu'elles respectent leurs frères, ou bien qu'elles paraissent vierges dans les rues avec autant de hardiesse que dans nos églises. » (*Du Voile des Vierges, XIII*)

La morale s'avère être une totalité positive, et le philosophe catholique songe à éduquer les femmes pour qu'elles demeurent voilées devant les mâles. Que leur comportement soit inébranlable et dans les rues et dans les temples…

Peut-être, c'est par construction antiphrastique qu'il écrit : « Le sacerdoce de la viduité et le célibat subsistent jusque chez les païens. » (*A Sa Femme*) Les veuves ne sont pas épargnées dans sa réflexion :

> « Ici même, nous voyons des veuves d'un genre nouveau s'arracher au lien qui les unit, pour se consacrer à Cérès Africaine. Oubli le plus cruel des oublis ! Peu satisfaites de mourir à des époux qui vivent, elles glissent de leurs propres mains dans la couche conjugale celles qui doivent les remplacer, au grand plaisir de leurs époux, s'interdisent

tout commerce avec eux, et répudient jusqu'aux caresses de leurs enfants. » (*A Sa Femme, VI*)

Ce passage est indéchiffrable : les mœurs des veuves sont déterminées par l'oubli et l'effacement de la mémoire de tout ce qui est sensualité et sensibilité. L'auteur chrétien avance de longues invectives contre les coutumes païennes.

Bien qu'on affirme la misogynie de Tertullien, la femme peut avoir le don de la prophétie. Par exemple, les montanistes ont des « prophétesses ». Tertullien parle élogieusement de femmes « saintes » : Priscille et Maximilla (voir aussi *Exhortation à la chasteté*, *X ; De la Résurrection de la Chair*, *XI* ; *Contre Praxeas*, *I*). Montaniste, il condamne les secondes noces dans *Exhortation à la chasteté* et *Monogamie*. D'autant plus, l'auteur avance à travers *Contre Marcion* que la femme est faite pour aider l'homme et non pas pour le servir, il tient, dans d'autres écrits rigoristes, des propos de maître totalitaire envers son épouse.

À l'instar de saint Paul dans ses *Epîtres*, Tertullien ne loue pas la femme : elle n'est pieuse qu'avec un voile qui couvre toute sa tête, et si elle est veuve elle doit rester fidèle à la mémoire de son feu époux. (*Du Voile des Vierges*, *IX*) Fin analyste des textes sacrés, il réussit à leur faire signifier ce qu'ils ne disent point.

VI.- *LA VISION HISTORIQUE DE TERTULLIEN*

Qu'en est-il des vicissitudes politiques et militaires de Carthage du vivant de Tertullien ? Ses écrits apportent peu d'informations, vu son intérêt constant pour les questions théologiques. Selon Tertullien, l'obéissance des Africains convertis aux empereurs romains est un acte de foi. Ces gouverneurs sont les représentants de Dieu sur terre.

Ce bout de monde, déjà esquissé comme carrefour de trois continents, ne répudie pas les arrivants colonisateurs, pacificateurs, aventuriers ou assoiffés de trésors. Conquérants, en un mot. Depuis le Maroc jusqu'à Tripoli (Libye), ce sont les Sévère romains qui règnent durant le IIIe siècle. Ils contrôlent les routes et les caravanes qui parcourent l'Afrique du Nord, et la production agricole (notamment l'huile d'olive de par l'expansion de la culture) est importante. L'Afrique se romanise davantage : des commerçants, des artisans arrivent de Rome… La plupart des tribus locales réfutent la vie sédentaire de peur d'être romanisées. Cette nouvelle vie signifie le paiement des impôts imposés par les colonisateurs. Carthage est privilégiée, les Sévère lui concèdent le « *jus italicum* » (annulation des impôts sur les terres). En outre, des Africains se détachent, aux yeux des Romains conquérants, un groupe qui porte l'obédience inaltérable à la culture dominante, et un autre qui ne peut point s'y intégrer. Les premiers sont moins barbares que les

seconds, et jouissent conséquemment de privilèges pour leur disposition à être autres.

En définitive, à propos de la présence étrangère, d'après l'écrivain, les Nord-Africains ne maltraitent pas les allochtones car ce comportement est fondamentalement immoral. Le christianisme renforce encore cette attitude. À l'étranger revient non seulement le statut d'hôte et de convive, mais aussi de maître à servir et à imiter[1].

1.- *DESCRIPTION DE CARTHAGE*

A Carthage, la Philosophie, dans ses deux versions grecque et cyrénaïque, tend à cohabiter avec le christianisme naissant. Les Apologistes, presque tous hellénisants et chacun à sa manière, assurent un tel équilibre intellectuel et confessionnal. La cité de Tertullien se trouve tiraillée entre deux états similaires à la psychologie du païen : faut-il changer d'état ou préserver son être premier ?

Citoyen de Carthage, Tertullien ne dit rien de ses croyances de païen, ni des religions locales. Toutefois, grand lecteur il possède une vision (lecture ou connaissance) générale et globale des autres civilisations, surtout les méditerranéennes. Vis-à-vis des institutions romaines qui acculturent les dits citoyens de Tamazgha, et vis-à-vis du christianisme (coprésent et véhiculé par le latin) qui assure une autre aliénation presque parfaite, quelles seraient les positions du penseur catholique ? L'univers carthaginois demeure à la fois fermé sur soi-même et apte à recevoir différents systèmes. Tertullien parle de cette cité païenne (Carthage) aux divers traits mondains afin d'illustrer la grandeur du catholicisme. Il passe sous silence d'autres aspects de la vie citadine.

Néanmoins, il traitera longuement de l'étape antérieure à l'établissement des Phéniciens à Carthage, c'est-à-dire avant le VIIIe siècle avant J.-C., demeure incertain, voire inconnu pour l'écrivain autochtone. Il s'agit d'une histoire non écrite ou composée suivant la vision des autres, les conquérants. On s'amuse à narrer, comme à l'accoutumée, que l'occupation phénicienne de Carthage s'est faite en paix : les autochtones applaudissent la présence étrangère. Tous les écrits d'histoire relatent cette invasion pacifique en une série d'anecdotes et d'histoires « naïves ». Est-il possible de croire aux écrits, composés par les autres, c'est-à-dire par les envahisseurs ? Tertullien parlera des civilisations célèbres de l'époque, orientales et occidentales. Mais, la morale demeure son unique souci dans une telle histoire.

Le philosophe chrétien condamne les expressions symboliques du païen. À propos des parures « païennes » de guerre, les trophées et les

[1] Selon Tertullien, l'obéissance des Africains convertis aux empereurs romains est un acte de foi. Ces gouverneurs sont le représentant de Dieu sur terre.

couronnes qui remplissent la cité en temps de fêtes et cérémonies, il dira :

« La couronne triomphale se bâtit de feuilles de laurier, s'attife de rubans et de bandelettes, se dore de feuilles d'or, se parfume de senteurs, souvent détrempées des larmes des femmes et mères, qui sont peut-être chrétiennes, car il y a des chrétiens parmi les barbares de qui on triomphe. Donc celui qui à cette occasion porte cette couronne n'est-il pas aussi coupable que s'il eût combattu ? » (*De la Couronne du Soldat, XII*)

Ce signe de la victoire n'est pas un motif décoratif (rubans, bandelettes, feuilles, parfums), mais plutôt un témoignage des douleurs de pauvres gens – peut-être de confession chrétienne. Les crimes des guerres successives de l'époque se multiplient, et les désastres s'avèrent infinis en vue de gagner une gloire inutile (provisoire).

Par ailleurs, les historiens et les critiques chrétiens découvrent en Tertullien un sophiste dangereux. Dans *Du Manteau*, en plus d'expliquer pourquoi il abandonne la toge carthaginoise (le propre) pour le manteau (l'ascétique), il construit un discours où il apparaît plus ou moins fier de son austérité envers le goût « païen » :

« Pour moi, je ne flatte aucun vice, je ne pardonne à aucune indolence, je ne fais grâce à aucune vanité. J'applique le fer à l'ambition de M. Tullius, qui paie cinq cent mille sesterces une petite table de citronnier, ainsi qu'à celle d'Asinius Gallus, qui achète deux fois autant une table de la même Mauritanie. Hélas ! que d'or pour quelques taches de bois ! » (*Du Manteau, V*)

Notons à juste titre que « la même Maurétanie » où l'adjectif indéfini marque non seulement l'identité absolue du pays en question, mais le sentiment d'autodépréciation. Ces meubles, signe de gaspillage, sont de réelles œuvres d'art fabriquées à partir du citronnier. Cela dénote chez l'auteur le luxe « faux », et non l'excellence de l'art indigène.

Il se dit également sévère sur le plan moral, proche des Stoïciens. Il n'excuse aucune démesure. Il ne comprend pas le luxe et la prodigalité des gens. Les délicatesses mondaines sont le péché. Le luxe est interdit et pour la famille et pour la société : « les solennités païennes ne sont fréquentées que pour y satisfaire les plus grossiers appétits. » (*De l'Idolâtrie, I*) Le Chrétien condamne le luxe dans toutes ses formes.

A propos de l'amour du luxe des femmes indigènes, Tertullien avance :

« Ce qui donne un tel prix à toutes ces substances, c'est qu'elles sont rares, et qu'on les tire des pays étrangers ; car dans les lieux mêmes où elles se trouvent, elles sont loin de jouir d'une si grande faveur. L'abondance avilit : chez certains peuples barbares qui ont chez eux des mines d'or abondantes, c'est avec des chaînes d'or qu'ils attachent leurs captifs dans les ergastules ils chargent de richesses ceux qu'ils ne

> peuvent dompter ; et plus on les juge coupables, plus on les enrichit : il se trouve ainsi des circonstances où l'or est beaucoup moins envié. » (*De l'Ornement des Femmes, VI*)

L'or peut être source de captivité comme c'est le cas des prisonniers chez les peuples barbares. Ce récit est faux : il nous rappelle les écrits colonialistes qui prétendent que dans l'Afrique du Nord l'or est abondant, peu apprécié par les autochtones : peut-être ignorant sa réelle valeur.

Le jeune Carthaginois s'adresse aux Libyens et aux Européens, il se voit proche d'eux, mais point proche de la Grèce, par là de l'Orient :

> « Ô Libye, et toi Europe, qu'avez-vous de commun avec des ornements de théâtre que vous ne savez pas revêtir ? En effet, pour quelle raison s'épiler à la manière des Grecs, plutôt que de se vêtir à leur façon ? Le changement d'habit devient un crime, non pas quand on change la coutume, mais quand on change la nature. Il y a une grande différence entre le respect que l'on doit au temps et celui que réclame la religion. » (*Du Manteau, IV*)

Il y condamne l'imitation abusive des Grecs, notamment dans l'apparence vestimentaire, et pourquoi aussi dans la réception facile des idées orientales.

Quelle morale voit-il derrière cette imitation vestimentaire des autres peuples ? Le rituel local est vu comme un acte abject, la quête de bas désirs meut les foules. Le peuple de Tertullien est, en général, négatif dans ses manifestations culturelles.

Sur les industries de l'époque, l'écrivain nous donne des exemples intéressants. Les Carthaginois collaborent à l'évolution de la technologie des arts de guerre. Mais, ce sont les étrangers qui en profitent. Cela relève ainsi du déraisonnable : le peuple nord-africain jubile devant ses propres inventions, qu'il croit « romaines ». Il est ainsi incapable de voir son propre génie.

> « Tout le monde sait que cette Carthage, « redoutable par son ardeur belliqueuse, » inventa le bélier, [...] cette machine en forme de poutre, qui sert à briser les murailles, et qui n'avait encore été poussée contre aucune d'elles ; lorsque votre cité, prenant exemple de ces animaux qui, dans la colère, se heurtent de la tête, imagina la première cet instrument formidable qu'elle éleva et laissa retomber de tout son poids. Toutefois, lorsque la patrie touchait à son dernier jour, et que le bélier, alors en usage parmi les Romains, commença d'ébranler des murailles, qui étaient jadis les siennes, les Carthaginois en restèrent dans la stupeur, s'imaginant que l'invention en était nouvelle, puisqu'elle était aux mains des étrangers. » (*Du Manteau, I*)

Tertullien parle des armes de guerre, précisément du bélier. Il s'agit d'une machine ancienne de guerre dont on se sert pour assaillir et battre

en brèche les murailles d'une cité ou d'une forteresse, sous forme d'une poutre terminée par une tête de bélier. Les Nord-Africains, qui semblent en être les véritables inventeurs, ne l'essayèrent pas, mais ce sont bien les romains qui s'en servent pour détruire et envahir Carthage[1]. Le bon Chrétien oublie que le christianisme, comparable au bélier, est plus destructeur des coutumes païennes, autrement sauvages. S'approprier quoi alors ? S'identifier dans quelle citoyenneté ? Tertullien refuse l'africanité et la romanité, mais il embrasse ouvertement (avec toute l'intensité nécessaire) l'héritage catholique, prétendument universel.

2.- *TERTULLIEN L'HISTORIEN*

Avec l'avènement de la religion de Rome, le conflit entre le propre et l'étranger perdure. Les lieux de culte et le clergé abondent. La nation d'accueil devient un espace non seulement à gérer mais à remodeler, une autre fois, incessamment. La création de l'Afrique de Tertullien se fait ainsi avec la christianisation. Tertullien tourne souvent sa pensée vers le local pour défendre l'exogène (romain, latin, chrétien) de manière idéale.

Les événements historiques, tels qu'ils sont narrés, ne constituent pas la réalité, d'autant plus les connaître / analyser ne peut mener à découvrir la vérité. Par contre, *La Bible* et les enseignements de Jésus peuvent guider l'esprit humain vers la lumière. Les personnages historiques païens ne peuvent offrir la gloire à l'Afrique.

Tertullien parle d'une reine phénicienne qui tient des propos vains envers l'héritage catholique :

> « Il ne faudra que des juges païens. Une reine de Carthage se lèvera pour prononcer contre des Chrétiennes, elle qui, fugitive sur un sol étranger, au moment où elle aurait dû aspirer d'elle-même aux noces d'un roi, refuse d'en célébrer de secondes, et, par un exemple contraire, aime mieux brûler que de se marier. » (*De la Monogamie*, XVII)

Outre cette construction ironique, la vision politique montre une reine de Carthage, fort probablement d'origine étrangère, Didon, sœur du roi de Tyr, Pygmalion, construit Carthage. D'après les légendes, à son arrivée en Afrique, elle demande à Hiarbas, roi amazigh, la permission de bâtir une cité sur ses terres. Il lui octroie un bout de terre équivalent à une peau de vache. Alors, la maligne princesse fit la peau en lanières si fines qu'elles s'étendent sur des lieues. Elle est dite « fugitive sur un sol étranger » par rapport aux femmes de Tamazgha. Elle aura un discours contre la chrétienté, comme si cet héritage faisait partie de l'Afrique aux yeux de Tertullien…

[1] Lors du sacrifice, les gens apprécient fort bien le jeu de la bagarre des moutons. Les animaux se heurtent de la tête. Ainsi, l'animal qui a de longues cornes est davantage prisé, et son sacrifice devient plus important.

Politiquement parlant, Tertullien apparaît comme un pacificateur qui quête le salut des siens, des Chrétiens qui sont réprimés, chassés et exécutés. Mais il ne dit point de l'oppression des Romains envers les indigènes païens. Son fameux discours au proconsul est intéressant à étudier dans ce sens-là. Il lui demande de se préserver, en se situant strictement au niveau symbolique. Les injustices de l'Occupant ne sont injustices que quand elles sont exercées contre les fidèles de Jésus.

Le spatial a, en fait, une signification politique chez Tertullien. Il distingue le Nord froid du Sud chaud : « Tertullian [...] believed that the mind could only function in a warm climate and that it grew torpid in the frozen North. »[1] Cette conception a son importance pour expliquer le comportement socioculturel des peuples de la Méditerranée et leurs rapports à l'histoire.

A propos de l'occupation phénicienne de l'Afrique, il dira :

> « Les nations versèrent ailleurs le superflu de leur population, comme des essaims d'abeilles. La surabondance des Scythes enrichit la Perse ; les Phéniciens débordent sur l'Afrique » (*Du Manteau, II*)

Pour décrire cette présence, il avance le terme « débordement ». Autrement dit, il est intéressant d'observer la condamnation de toute occupation militaire, notamment par les païens. Les Phéniciens apportent un enchaînement de détériorations et d'aliénations. N'y a-t-il pas là un reniement clair de tout héritage phénicien dans sa culture et éducation ? Il réfute les mythes fondateurs qui font de la civilisation nord-africaine un fruit de la matrice phénicienne.

Que dira-t-il des différentes guerres menées par les Carthaginois contre les Romains ? S'il y a éclatement d'une première guerre d'affranchissement, c'est celle des Phéniciens (dits Carthaginois, pas Nord africains ni Imazighen) contre les Romains. Les héros sont bien Hannon, Hamilcar, Hannibal et d'autres chefs *militaries aureoles*. Mais, qu'en est-il des chefs et de s cavaliers amazighs, dits mercenaires sur leur propre terre ? D'ailleurs, quand Hannibal part en guerre contre les Romains, et quand ses victoires sont multiples, c'est le Phénicien qui est l'âme de tels triomphes. Dans les environs de Rome, le chef commence une autre guerre. Ses armées nord africaines soumises par les chefs phéniciens s'entretuent. Le même fait se passe, une dizaine de siècles après, lors de l'invasion de la Péninsule ibérique : l'insurrection des Imazighen humiliés par les chefs orientaux. C'est bien, à chaque fois, l'élément étranger qui absorbe et détermine l'élément indigène.

Ses références aux guerres puniques sont importantes à lire : tant de traits précisent sa position politique.

[1] G.R. Evans, *First Christian Theologians*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p. 143.

« S'ils le contestent, qu'ils se souviennent qu'Enée abandonna ses compagnons, pendant que sa patrie était en flammes, mille fois au-dessous de cette Carthaginoise qui, loin d'accompagner Asdrubal, son époux, dont la pusillanimité demandait grâce à l'ennemi avec des paroles bien dignes d'Enée, prit ses enfants, non pour traîner avec soi des simulacres religieux et son père, mais pour se précipiter avec eux dans les flammes de Carthage, afin d'embrasser une dernière fois sa patrie mourante. » (*Aux Nations, IX*)

Carthage continue à être une patrie en agonie infinie. Il demeure, toutefois, que l'entreprise de se référer à l'histoire nord africaine a tout son intérêt dans la mesure de démontrer que le local est naturellement incapable de mener vers le meilleur symbolique, métaphysique et spirituel.

En bon Chrétien avide de conquêtes militaires, il va jusqu'à théoriser sur les opérations et les pénétrations belliqueuses. Il décrit les peuples, précise leur identité et compare entre eux :

« Ainsi le Germain n'a pas encore permis à l'étranger de franchir ses barrières. Le Breton est retranché derrière l'Océan qui l'environne. L'impatience du Maure, et la barbarie du Gétule est tenue en échec par les Romains, pour la contenir dans ses limites. » (*Contre les Juifs*, VII)

Si les Germains sont de bons résistants aux Romains, et les Bretons des peuples isolés, les Nord-Africains (Gétules, Maures) sont impatients, sauvagement fragiles et faibles dans leur confrontation des Romains. Tertullien a une conscience historique extraordinaire de l'époque, digne d'un politique invétéré. Mais, il ne nous dit rien à propos des tribus maures qui choisissent l'infranchissable désert et les hautes montagnes pour éviter tout contact avec l'Aliénation envahissante.

L'Afrique de Tertullien fond progressivement non seulement dans le corps des Conquérants, mais aussi dans l'héritage catholique. La foi de Jésus est éternelle et omniprésente, et l'étude qu'il en fait est à relier à la réalité politique de l'époque :

« En quel autre ont cru les nations, […] cette partie de Libye qui est près de Cyrène, et les étrangers venus de Rome ? » En qui ont cru les Juifs qui habitaient Jérusalem et les autres nations, telles que les différentes races des Gétules, les frontières multipliées des Maures, les dernières limites des Espagnes, les nations des Gaules, les retraites des Bretons, inaccessibles aux Romains, mais subjuguées par le Christ ; les Sarmates, les Dacés, les Germains, les Scythes, tant de nations cachées, tant de provinces, tant d'îles qui nous sont inconnues » et que par conséquent il nous serait impossible d'énumérer ? » (*Contre les Juifs, VII*)

En bon géographe et historien, il tente d'énumérer les peuples et les nations qui ne peuvent que croire en Jésus. Il a insistera sur Tamazgha, en se référant à diverses tribus et à d'autres groupes demeurés inconnus.

Force est de constater qu'il existe chez l'auteur une prise de conscience de l'africanité ; il songe de l'île mystérieuse (l'Atlantide) :

> « On cherche encore dans la mer Atlantique une île qui égalait en grandeur la Libye ou l'Asie. [...] Plaise au Ciel encore que l'Afrique n'ait eu à trembler qu'une seule fois devant ces gouffres soudains, et que ses crimes soient suffisamment expiés par ce camp qui se déroba sous ses pas ! » (*Du Manteau*, II)

Il précise l'extension du continent « perdu » en en faisant non pas un mythe, mais une vérité d'un dieu cruel vis-à-vis des impies. Ce mythe de l'Atlantide est évidemment tourné en dérision : l'auteur imagine d'autres circonstances tragiques mais capables de sauver l'Afrique. Cette partie du monde est enfin appelée à expier.

L'auteur établit également des descriptions générales de l'Afrique, surtout de ses festivals et de ses jeux :

> « Avec quel empressement nos cités célèbrent ses combats et ces joutes solennelles que la superstition, soutenue par le goût du plaisir, inventa autrefois chez les Grecs ; l'Afrique elle-même peut l'attester. Toutes les villes troublent encore de leurs applaudissements Carthage, gratifiée naguère des jeux pythiques, dans la vieillesse du stade. » (*Le Scorpiaque*, VI)

Ensuite, l'auteur décrit longuement les psychologies de l'athlète, du vainqueur, du vaincu, des spectateurs et des joueurs... Les spectacles en Afrique sont fort connus pour leur attachement au païen. De là, les textes catholiques les condamneront vivement.

Dans la réflexion d'un aliéné, toute vision religieuse est prédéterminée par l'historique, le politique et l'idéologique. L'héritage philosophique sert de ressourcement à Tertullien :

> « Tertullian's position was a middle way between materialism and standard dualism. He might be taken to have conceived of the soul as not fully but partially material. In this sense, it might not, perhaps, be out of place to speculate on the possibility of an unconscious indigenous African influence on his thinking, since such conceptions are basic to a lot of African ontologies. »[1]

A cette influence il faut ajouter l'effet de la culture maternelle, nord-africaine, par rapport à laquelle Tertullien ébauche des discussions. L'univers du *paganus* est, en définitive, à remodeler et à déconstruire pour le faire « chrétien » dans la réalité.

---

[1] D.A. Masolo, *op.cit.*, p. 58.

VII.- ***EN QUETE DE VOIES ANTINOMIQUES***

Le christianisme de Tertullien, universel et contre-païen, aboutit à la négation de soi : discourir sur l'africanité serait porter des jugements vains, et faire l'apologie de tout ce qui y est opposé ou exogène. En fait, sa philosophie cherche à forger l'antinomique « cohérent » qui paraît développer des traits du non-sens.

En revanche, dans le cas de Tertullien il y a pour les orthodoxes un ensemble d'erreurs dans la conception du christianisme. Quelle est l'origine de ces erreurs ? L'auteur mène si longuement des luttes contre les sectes dissidentes jusqu'à faire partie de la secte montaniste :

> « [...] les causes morales achèvent d'expliquer les erreurs de l'intelligence. Tertullien, devenu montaniste, a cessé de comprendre que le génie lui-même ne saurait se passer de règle, et que la science a besoin d'une direction supérieure qui l'empêche de s'égarer. Illusion fatale ! Loin de s'affaiblir ou de s'abaisser en se soumettant à une autorité qui n'est autre que celle de Dieu, l'homme trouve au contraire dans cette obéissance légitime son élévation et sa force. »[1]

En dédaignant le « rude » et le « simple », le philosophe catholique développera des réflexions qui vont à l'encontre du propre. Il fait de l'altérité une tentative de définition de soi. Etre un autre est un acte de violence contre soi : se rechercher une « différence ». À ce moment, ses fréquents détours vont-ils signifier la construction de voies antinomiques ? Quelle morale peut apporter un étranger si ce n'est l'outrage à l'ethnique ? D'exil d'idées en exil intellectuel, il développe des thèses difficiles à saisir. Son montanisme, par la suite, ne serait-il pas un retour raté ?

Il est contre les philosophes, contre les rationalistes. L'évidence de l'ordre du monde mène à connaître Dieu. Il quête la discipline ecclésiastique, la plus rigoureuse possible. Il cherche une voie dans laquelle il puisse trouver le salut de son univers, mais il s'agit, en effet, d'un univers absurde. L'ancien monde (le propre) est foncièrement idolâtre pour la conscience chrétienne. Effectivement, déjà dans *Traité de l'idolâtrie*, il dévie vers un rigorisme incomparable qui l'entraînera au montanisme et à l'hérésie. À titre d'illustration, il condamne les chrétiens qui entretiennent encore des rapports d'amitié ou socioéconomiques avec les païens.

L'auteur apportera de nouvelles acceptions au verbe « croire », soubassement de l'édifice chrétien : « quelle différence y a-t-il entre les uns et les autres, si ce n'est que les païens croient en ne croyant pas, et qu'au contraire les hérétiques ne croient pas en croyant ? » (*De la Chair de Jésus-Christ, XV*) Croire devient un acte vain ; la vanité détermine

---

[1] Monseigneur Freppel, *op.cit.*, p. 180.

subséquemment le discours lui-même. L'exercice de foi des hérétiques et des païens devient absurde en soi. Ses réflexions, se hissant sur des phrases, qui parfois prêtent à l'équivoque, l'approchent plus de l'hérésie aux yeux des catholiques romains.

> « La contradiction l'irrite et le fait sortir des bornes de la sagesse : alors il ne voit plus que l'objection qu'il a devant lui, et dans l'ardeur qu'il met à réfuter la thèse de ses adversaires, il exagère la sienne. »[1]

Son style est dit rude, obscur, concis, muni d'une syntaxe particulière et de constructions vicieuses[2], cela est à rattacher à sa culture et langue maternelles, ce qui renforce sa vision antinomique, fruit de l'expérience de l'aliénation. Ainsi, le christianisme de l'écrivain africain est un solide ferment préparé à partir d'une langue sans forme fixe et d'idées hétérodoxes, mais combien corrosif pour le propre.

La réflexion de Tertullien, profondément absurde, partant d'un paganisme fort, le conduit à connaître la déception en embrassant la religion en vogue. Il n'y retrouvera pas ses ambitions, non plus ses attentes. Ses idées, naguère acceptées par les catholiques, sont réfutées au moment de prendre plus d'ampleur et de profondeur –en un retour vers l'identitaire. Son retour à soi est quand même tardif, et mal compris par les autres qui le taxent d'hérésie – qu'il a, dans le temps, bien attaquée et critiquée. Ses anxiétés, tout comme son sentiment de culpabilité, se déclarent vision « antinomique » de l'univers, notamment de la globalisation catholique.

Il est utile de citer sa foi dans tout ce qui est variation : « Le monde tout entier est donc soumis au changement, puisqu'il se compose de dissonances et se renouvelle par la variété. » (*Du Manteau*, *II*) N'y a-t-il pas là une déclaration de sa vision du monde : l'univers est continûment changeant ? Il apparaît en définitive que, loin de relier 'pacifiquement' les humains, les religions les désunissent. Ce sont bien les langues qui les unissent : le contre Babylone en est la preuve.

> « […] chaque semence a sa forme distinctive et ses développements divers ; que les unes parviennent à maturité ; que les autres répondent encore mieux à la culture, tandis que celles-là dégénèrent d'après les conditions du climat et du sol, en vertu des travaux et des soins, suivant les vicissitudes des saisons, enfin par tous les événements qui

[1] Ibid., p. 161.

[2] Ibid., « Le style de Tertullien a souvent quelque chose de tourmenté et de bizarre, c'est qu'il lutte contre une langue païenne, qui se montre rebelle aux idées qu'il veut lui faire rendre. Pour la dompter, il la met en pièces, sauf à la recomposer sur de nouvelles bases ; ou bien il la jette dans le moule de sa forte imagination, d'où elle sort tantôt avec des formes régulières, tantôt étrangement défigurée. […] La langue de Tertullien sera […] dure, incorrecte, chargée d'hyperboles et d'antithèses, mais admirable de concision et de richesse, là où l'abondance ne devient pas de l'enflure et où a brièveté du style ne dégénère pas en obscurité ». (p. 175)

> peuvent survenir : de même il est permis de croire que l'âme, uniforme dans sa semence, est multiforme dans sa reproduction. Car ici, les lieux ne sont pas indifférents. » (*De l'Ame, XX*)

Le local a tout son poids, toute son importance dans la nature. Tout est voué au changement. Pour mettre les Imazighen dans une culture développée, il faut détruire le rituel propre. D'où la ferveur pour le religieux, signe d'affranchissement et de développement. Actuellement, tant de ferveur pour le religieux en Afrique du Nord s'explique par le passage et la présence mémorable et continue des trois monothéismes, cela nous vient de loin, de très loin. Cette confusion entre paganisme et identité dans la tête de l'intelligentsia, jeunes et étudiants est très lointaine dans notre mémoire collective, et la persécution du propre traverse également les siècles, et s'avère nécessité logique et conséquente pour l'Africain afin de plaire aux autres. Et le rachat devient utile et approprié, c'est cela l'expérience de Tertullien. Enfin, ce dernier peut être considéré comme le révolté inlassable en quête de rachat et d'idéaux, et non pas l'auteur d'erreurs selon la vision pontificale. Rigoriste, il prie un dieu autre, loin de l'espace propre et de l'espace d'aliénation, un dieu « à faire », celui qu'il arrive à pressentir mais point à connaître.

ARIUS, LE GRAND HERETIQUE

Nous n'allons point nous intéresser à l'arianisme qui s'oppose à l'orthodoxie catholique[1], mais plutôt à la personne d'Arius, le fondateur d'une telle doctrine. Ce théologien chrétien d'origine libyenne crée la plus grande hérésie du IVe siècle ; la culture maternelle n'a-t-elle rien de décisif dans cette déviation des enseignements bibliques ? Est-ce le retour du paganisme contre un christianisme de plus en plus institutionnalisé ?

Une autre question nous intrigue : Pourquoi l'arianisme n'évolue-t-il pas en Afrique du Nord du seul fait que son fondateur est un libyen ? Ce qui surprend plus les chercheurs, c'est bien le fait que l'Eglise arienne provoque une crise dans toutes les Eglises de l'Empire sauf en Afrique du Nord.

> « Les Vandales viennent avec ce « problème » en Afrique du Nord, mais avec un siècle de retard par rapport au reste des Eglises ! Par contre le manichéisme, le pélagianisme trouvent un terrain favorable en Afrique du Nord. Le christianisme nord-africain, donatiste et catholique, sa tradition de contraste entre Eglise et Monde, son goût pour la lutte, les questions d'ascèse, ses débats autour de la signification du baptême… en font une terre d'accueil pour ces « hérésies ». »[2]

Tamazgha 'se contente' de son donatisme, qui, déjà, opérait des dissensions importantes au sein de la société. Le donatisme affaiblit effectivement le christianisme autochtone, et prépare la fin du christianisme devant l'introduction des Musulmans. Son équivalent

---

[1] Rowan Williams, *Arius : heresy and tradition*, SCM Press, 2001 (1987).
«'Arianism' has often been regarded as the archetypal Christian deviation, something aimed at the very heart of the Christian confession. From the point of view of history, this is hardly surprising: the crisis of the fourth century was the most dramatic internal struggle the Christian Church had so far experienced; it generated the first creedal statement to claim universal, unconditional assent, and it became inextricably entangled with issues concerning the authority of political rulers in the affairs of the Church. Later, it would become similarly entangled with the divisions Roman and Barbarian in what had been the western empire ». (p. 1)

[2] D. Arnaud, *Histoire du christianisme en Afrique : les sept premiers siècles*, Karthala, 2001, p. 171-172.

dogmatique est le kharidjisme fort répandu en Afrique du Nord lors de l'islamisation.

I.- *UNE VIE D'EXIL INFINI*

Né en 256 en Cyrénaïque, mort en 336, Arius a quand même des origines douteuses comme c'est le cas pour tout écrivain nord-africain. « Epiphanus tells us that Arius was born in Libya : and a number of other small pieces of evidence tend to bear this out. »[1] De même, son portrait est brossé par Epiphane de Salamine :

> « He was very tall in stature, with downcast countenance – counterfeited like a guileful serpent, and well able to deceive any unsuspecting heart through its cleverly designed appearance. For he was always garbed in a short cloak (hemiphorion) and sleeveless tunic (kolobion); he spoke gently, and people found him persuasive and flattering. »[2]

Cette maîtrise de l'éloquence et de la rhétorique, qui est une spécificité amazighe, lui est procurée fort probablement par une éducation rigoureuse.

En 311, il est ordonné diacre. Peu de temps après, il est nommé prêtre. Arius se révèle un grand défenseur de la cause chrétienne. Il a de fidèles adeptes en Libye : Secundus et Theonas, respectivement évêques de Ptolemais (ou Pentapolis) et Marmarica.

> "Evidently Arius is enjoying widespread popular support, since Constantine shows signs of panic at the idea of a schism. À little earlier (331 or 332), we find Athanasius visiting Libya, and the emperor's letter clearly suggests that it was becoming a very troubled area from the point of view of the Alexandrian see. Once again, the whole pattern makes excellent sense in terms of partisanship for a local celebrity against intrusive foreign prelates."[3]

Il montre un caractère résistant aux différentes persécutions depuis Dioclétien. Il dirige en 314 la communauté chrétienne de Baucalis, près du port d'Alexandrie.

Lors du premier concile régional d'Alexandrie, Arius est excommunié suite à son refus de signer la rétractation de sa théologie. Commence alors la crise chrétienne : Arius réagit « théologiquement » contre Alexandre d'Alexandrie[4].

---

[1] Rowan Williams, op.cit., p. 29.
[2] Ibid., p. 32.
[3] Ibid., p. 29-30.
[4] Peter van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété : étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Peeters Publishers, Louvain, 2004.
« Socrate a aussi connaissance du soutien qu'Arius reçut d'Eusèbe de Nicomède quand le différend s'exporta en une "guerre épistolaire ». Ensuite, il raconte un synode

> « Saint Achillas étant mort, on élut Alexandre vers l'an 313. Sa vie était, sans reproche, sa doctrine apostolique ; il était éloquent, aimé du clergé et du peuple, doux, affable, libéral et charitable envers les pauvres. Mais Arius avait compté être évêque lui-même ; il ne put supporter qu'on lui en eût préféré un autre. Ne trouvant rien à reprendre aux mœurs d'Alexandre, il chercha à calomnier sa doctrine. »[1]

Arius s'exile en Bithynie où il est soutenu par Eusèbe de Nicomédie, proche de la Cour. En 325, le concile de Nicée, concile œcuménique de toutes les églises, va condamner Arius.

Sous l'influence d'Eusèbe, Arius rétracte l'idée de la création *ex nihilo*. Par conséquent, son excommunication par le concile d'Alexandrie est levée. C'est bien Constantin qui rappelle Arius de l'exil dans lequel il a été forcé de vivre, un tel événement est précisé dans une lettre écrite en 333.

Lors des dernières années de sa vie, il quête toujours une conciliation. En 336, suite à une colique violente, le théologien africain meurt. Si ses ennemis y voient une punition divine, ses partisans parlent d'empoisonnement…

II.- *ARIUS ET L'ARIANISME*

Arius met ses idées en vers sous forme de ballades populaires, peut-être pour bien les faire propager auprès des petites gens : « pendant qu'il était avec Eusèbe, Arius composa sous le nom même de *thalie*, dans le même style, sur la même mesure et sur les mêmes airs, un recueil de chansons pour populariser ses blasphèmes contre le Christ. »[2] Qu'en reste de ces écrits vulgaires ?

L'expansion des idées de l'arianisme se fait plus vers l'Orient que vers l'Ouest. Cette théologie se répand vite parmi les églises orientales, mais aussi parmi les Goths, notamment avec l'évêque Wulfila (311-383) qui évangélise les Germains. Rappelons que l'empereur Constantin se fait baptisé par un évêque arien sur son lit de mort. Son fils et successeur, Constance, est éduqué dans l'arianisme. Les empereurs Constance II et Valens sont ariens lors de leur règne. Le dernier roi à se convertir, en 598, à l'arianisme est Récarède 1er, roi wisigoth d'Espagne.

---

rassemblant de « nombreux évêques » et convoqué par Alexandre pour excommunier Arius, un récit qui est constitué presque entièrement de l'encyclique que l'évêque en voyage après le synode aux évêques « de l'Eglise catholique entière ». Socrate constate qu'une guerre épistolaire" éclata par la suite. Les uns se joignirent à Alexandre avec des lettres contre Arius, les autres, menés par Eusèbe de Nicomédie, s'en prirent à l'évêque et essayèrent d'élargir leur faction. » (p. 315)

[1] René François Rohrbacher & Auguste-Henri Dufour, *Histoire universelle de l'église catholique*, tome 3, Libraires-éditeurs Gaume Frères, Paris, 1868, p. 471.

[2] Ibid., p. 473.

Qu'est-il des bases d'un tel schisme ? Arius part du principe que Dieu est absolu.

> « Dieu est la cause suprême, absolue, absolument simple et unique. Lui seul est sans commencement, seul vrai Dieu ; lui seul possède l'immortalité et l'éternité absolues ; lui seul est sage, bon, puissant, maître et conservateur de toutes choses, sans changement et sans variation. Cette idée de Dieu, dans laquelle il concentre uniquement et intégralement toutes les perfections, devait nécessairement amener pour conséquence une différence tranchée entre le Père et le Fils. »[1]

Cette remise en question de la Trinité est en soi une révolte contre l'Eglise. Arius a ainsi choisi le schisme.

Notons qu'Arius est éduqué par Licinius d'Antioche qui remet en question l'idée suivante : Dieu est incorporel, et Il ne peut pas faire partie de l'univers matériel. Arius héritera de son maître les thèses d'Origène selon lesquelles :

* Le Fils est inférieur au Père : « il y avait un temps où le Fils n'existait pas »
* Le Fils est une création ex nihilo ;
* Ce sont bien ses qualités morales qui ont mené Dieu à adopter le Fils comme Fils de Dieu ;
* Le Fils est un intermédiaire entre Dieu et l'humanité ;
* Si Dieu est absolument parfait, la perfection du Fils peut être atteinte par l'homme. Cela n'enlève rien à sa divinité.

En fait, l'arianisme sépare tout ce qui relève du monde et ce qui est divin :

> « Il posera pour premier principe que Dieu est trop grand pour que la créature puisse soutenir son action immédiate, trop grand pour qu'il puisse être en relation immédiate avec ce qui est fini, que d'ailleurs cela n'est pas de sa dignité. Lors donc qu'il voulut créer le monde il créa d'abord le Verbe, afin de créer par lui le reste. Le Verbe n'est donc ni éternel, quoique antérieur au monde, ni Dieu en réalité, mais seulement de nom. Telle sera la doctrine des ariens sur le Fils de Dieu. »[2]

Cette nouvelle conception est derrière le succès de l'arianisme auprès des chrétiens orientaux, mais également derrière son échec comme explication des fondements du Christianisme…

---

[1] Casimir Dautheville, *Essai d'un exposé historico-dogmatique du système d'Arius*, thèse, Faculté de Théologie de Strasbourg, 1847, p. 18.

[2] René François Rohrbacher & Auguste-Henri Dufour, *Histoire universelle de l'église catholique*, tome 3, Libraires-éditeurs Gaume Frères, Paris, 1868, p. 470.

TICHONIUS, LE CHRETIEN ICONOCLASTE[1]

Parler de Tichonius, c'est forcément se référer à l'œuvre et à la personne de saint Augustin. L'auteur des *Confessions* va lire les textes de Tichonius et s'en inspirer. Il est alors d'une importante influence sur ses thèses théologiques, précisément dans l'art de lire le texte biblique. Il demeure toutefois un auteur ambigu, énigmatique, difficile à définir dans son appartenance ecclésiastique[2]. Ses rapports avec l'Eglise sont ambivalents : il est classé tantôt dans le camp de la continuité, tantôt dans le mouvement de la rupture.

Tichonius apparaît dans un premier temps un auteur laïc, ensuite un théologien donatiste, représentant le courant pacifique, mais il finit par être excommunié par les mêmes donatistes. Son grand apport demeure l'interprétation biblique : il déchiffre des passages, des nombres, des symboles et des signes qui rendaient difficile la lecture des Ecritures. Son chef d'œuvre, *Le livre des règles*, considéré comme le premier traité d'herméneutique biblique en langue latine, présente la méthode de lecture appropriée, afin d'ouvrir les mystères de l'Ecriture aux simples lecteurs.

Conscient de la division infinie du corps ecclésiastique en Afrique, Tichonius s'approche des deux « rives » théologiques : catholiques (conservateurs de la rive nord de la Méditerranée) et donatistes (rebelles de la rive nord-africaine), mais sans qu'il soit satisfait mystiquement ni des idéaux des uns ni de ceux des autres. Ces fréquentations intellectuelles sont pour quelque chose dans sa formation de penseur libre. Il confirme non seulement l'universalité de l'Eglise, mais également une vision tolérante : saints et pécheurs peuvent cohabiter dans l'Eglise. Cette position contradictoire, voire paradoxale, dérange et donatistes et catholiques.

I.- *TICHONIUS, ECRIVAIN NORD-AFRICAIN*

Selon les livres d'histoire latine, ce célèbre exégète a vécu entre 370 et 390. Gennade avance dans *Livre des hommes illustres* :

---

[1] Publié dans *Tawiza* n° 152, décembre 2009.

[2] Kenneth B. Steinhauser, "Tyconius: was He Greek?" in Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica*, vol. 27, Peeters, Louvain, 1993.

"The single most perplexing mystery concerning Tyconius does not lie in his ecclesiological teaching but rather in his ecclesial affiliation. This aspect of his life has been and continues to be an enigma to those who study him and his thought." (p. 394)

> « Tichonius, Africain de nation, était versé dans les lettres sacrées, passablement habile en histoire, et assez instruit dans les lettres profanes ; il eut du goût pour les choses ecclésiastiques. »[1]

Par contre, Kenneth B. Steinhauser affirme qu'il est d'origine grecque, d'une famille qui a émigré en Afrique. Il ira un peu plus loin dans sa réflexion, en avançant que Tichonius « never did choose to become Catholic. For some reason, he must have found the Catholic church equally unattractive as the Donatist church. »[2] Les donatistes, dans leur majorité, sont amazighs (de naissance, culture et idéologie). Tichonius apparaît comme un laïc en quête d'une voie métaphysique, déçu par les deux mouvements antagonistes – tendant plutôt à produire des luttes fratricides entre Africains, pourrait traduire une conscience particulière. Eu égard à ses positions, il est censuré par l'Eglise donatiste aux alentours de 385. Il hésitera toutefois à devenir catholique. Sans église propre pour le soutenir, il disparaît en tant que théologien influent. Cela étant, nous avons là l'explication appropriée pour la disparition (effacement) de ses œuvres, et des précisions sur sa vie.

En plus d'érudit, Tichonius est dit « versed in the Greek rhetorical tradition. Technical references in his writings leave no doubt that Tyconius was a skilled rhetorician. »[3] Sa maîtrise de la rhétorique, coutume académique propre aux auteurs africains, doit expliquer la nature de son chef-d'œuvre où il verse son savoir de rhétoricien dans l'explication du texte biblique. En effet, le texte *Sept règles d'interprétation* (380) tourne autour de l'approche formelle et discursive du texte sacré. L'auteur y explique le livre de saint Jean, en lui donnant une dimension spirituelle.

Ses trois autres œuvres sont : *De bello intestino* (370), *Expositiones diversarum causarum* (375) et *Commentaire de l'Apocalypse* (385). Citées chez d'autres écrivains, elles demeurent toutefois introuvables, n'existant que comme titres de la littérature chrétienne. Saint Augustin parle précisément de *Commentaire de l'Apocalypse*, révélant la grande influence qu'il a sur ses propres thèses théologiques.

Tichonius compose deux textes donatistes : *De bello intestino* et *Expositiones diversarum causarum*. Ces deux textes schismatiques ne sont-ils pas perdus à cause de leur apologie de l'africanité ? En effet, selon les commentaires de divers manuels et textes historiques, le premier traite de la guerre civile ; le second est sous forme d'explication de diverses causes. Force est de constater que ces thèmes soulèvent des

---

[1] Saint Jérôme, Gennade, Saint Isidore de Séville, *Livre des hommes illustres*, traduit en français par Z. Collombet, Libraire Catholique de Perisse Frères, 1840, p. 250.
[2] Kenneth B. Steinhauser, op. cit., p. 394.
[3] Ibid., p. 397.

questions contemporaines de l'Afrique de Tichonius, et peut-être ses positions y sont-elles alors exposées et explicitées.

II.- *UN DONATISTE EXCOMMUNIE*

En s'opposant aux donatistes, Tichonius est autant critiqué par Parménien, autant loué par saint Augustin[1]. Ce dernier trouve de solides arguments pour affronter le courant donatiste qui menace le christianisme en Afrique du Nord[2]. Il distribue les excommunications contre les hérétiques, voyant dans les donatistes des ennemis de la foi. Ces anathèmes sont fréquents dans ses discours. À son tour, Tichonius trace une nouvelle voie dans la pensée catholique africaine[3].

> « Unlike his fellow Donatists, Tyconius believes that the Church in the world is mixed inseparably within its walls. The Body of Christ also contains within it the Body of Satan. This two-fold, conflictual identity of the corpus bipertitum is the condition of the Church in history, from the life of Christ to the Last Judgment. »[4]

---

[1] Saint Augustin, *Réfutation d'un écrit de Parménien*, livre I, 1.

« Parménien crut d'abord qu'il lui suffirait d'une lettre pour corriger cet esprit rebelle ; mais plus tard il le fit condamner par un de leurs conciles. C'est cette lettre de Parménien, dans laquelle il reproche à Tichonius de soutenir que l'Eglise est répandue sur toute la terre, et l'avertit d'avoir à changer de langage ».

[2] Ibid., « Usant des forces que le Seigneur m'accorde, je n'ai jamais hésité, dans toutes les circonstances, soit par écrit, soit de vive voix, à engager contre les Donatistes une polémique de sérieuse réfutation. [...] Tichonius, accablé sous le poids de toutes ces citations des livres saints, ouvrit enfin les yeux, et reconnut que l'Eglise de Dieu était réellement répandue sur toute la terre, comme les Prophètes l'avaient unanimement annoncé. Fort de cette conviction, il entreprit de prouver, contre ses coréligionnaires, que les crimes les plus horribles, commis par un homme quel qu'il fût, ne sauraient prescrire contre les promesses divines. Il montra également que l'impiété de tels ou tels membres de l'Eglise ne peut ébranler la croyance surnaturelle et divine à la diffusion future de cette Eglise, dans toutes les parties de la terre, comme l'ont cru et annoncé nos pères. Cette thèse fut soutenue avec énergie et éloquence par Tichonius ; et appuyé sur les passages de l'Ecriture les plus imposants et les plus manifestes, il réduisit ses contradicteurs à un honteux silence. Mais ce qu'il ne comprit pas et ce qu'il aurait dû comprendre, c'est que les chrétiens d'Afrique appartiennent à cette Eglise répandue sur toute la terre, car ils ne sont pas séparés de l'unité de communion avec l'univers tout entier, avec lequel ils ne forment, au contraire, qu'une seule et même société. »

[3] James Craigie Robertson, *History of the Christian church*, vol. 1, 4e edition, London, John Murray, 1867.

« [...] a grammarian, named Tichonius, although himself a Donatist, did much to injure his party by a treatise in which he maintained that the church could not be confined to one corner, but must be diffused throughout the world ; that the sins of the evil members do not cause a failure of God's promises to it ; and that baptism administered without the true church might be valid. » (p. 418)

[4] Kevin L. Hughes, *Constructing Antichrist : Paul, biblical commentary, and the development of doctrine in the Early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, 2005, p. 87.

En développant cette pensée "particulière" et autonome, héritée probablement de la pensée païenne, il développe une vision particulière autour de la résurrection des corps et des âmes. Il réfute également l'existence d'un monde juste sur terre pour cent ans après la résurrection. Tichonius entreprend :

> « [...] de montrer, contre les principes de sa secte, que le péché d'aucun homme quelque grand et quelque énorme qu'il soit, ne peut arrêter les promesses de Dieu ; et que quelque impiété qui se puisse commettre dans l'Eglise, elle ne peut empêcher que Dieu n'exécute ce qu'il a promis, savoir que cette Eglise dont nos pères n'ont eu que l'espérance, et nous la vérité, s'étendra jusqu'aux extrémités de l'univers. »[1]

Ce retour (synonyme de réconciliation) au christianisme « englobant », signifie également l'échec de l'amazighité et le triomphe de la romanité. Est-il dès lors juste dans les écrits de Tichonius ? Pourquoi ses œuvres donatistes sont-elles ignorées ? De sa réflexion, il ne nous reste que *Le livre des règles*, œuvre de prédilection de l'idéologie conservatrice chrétienne.

III.- *LES SEPT REGLES DE TICHONIUS*

Bien qu'il soit censuré, à la fin de sa vie, par l'Eglise et le donatisme, Tichonius compose une œuvre fondamentale pour l'expansion du christianisme, à savoir *Liber regularum* (*Le livre des règles*) en 382. Il y explique et interprète *la Bible*. Il y énumère sept règles qui constituent les principes du texte sacré. Ce texte est sa seule œuvre qui résiste aux temps vu son intérêt indéfectible pour l'Eglise de Rome.

Cette quête du sens, en se basant sur les figures et les tournures stylistiques, est le résultat du schisme croissant en Afrique du Nord.

> "The rules of Tichonius had apparently been designed to bring some sort of method into this vast region of Phantasy, which existed long before the days of Eucherius. He thought so highly of them as "claves et luminaria" to the law and the prophets, as to assert that they furnish a secure protection against the possibility of error."[2]

Cette lutte entre chrétiens et donatistes n'est pas seulement un débat d'idées, mais également une joute de rhétorique. Notons que ces règles, fruit d'une réflexion sur la forme, et intrinsèques à l'Ecriture, servent d'approfondissement au texte sacré[3].

---

[1] Rémi Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, vol. 9, Libraire-éditeur Louis Vivès, 1861, p. 375.

[2] W. Farrar, *History of interpretation*, Kessinger Publishing, 2004, p. 24-25.

[3] Kenneth B. Steinhauser, "Tyconius: was He Greek?" in Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica*, vol. 27, Peeters, Louvain, 1993.

Ces règles sont au nombre de sept, l'une interpellant l'autre.
*La règle 1 : (*De Domino et corpore eius* ; « À propos de Dieu et de son corps »). L'auteur explique que l'idée de Christ et de son Eglise sont analogue à la tête et au corps. La transition entre tête et corps, Christ et son Eglise est, en plus de facile, logique.
*La règle 2 : (*De Domini corpore bipertito* ; « À propos des deux parties du corps de Dieu »). L'auteur se réfère aux deux parties (véritable et la simulée) de Dieu.
*La règle 3 : (*De promissis et lege* ; « À propos de la promesse et de la loi »). Cependant, ici se pose le problème théologique de comment la grâce divine et sa promesse du salut se révèlent non opposées à la liberté humaine. Dieu offre, suivant ce regard, à l'homme la grâce et la volonté.
*La règle 4 : (*De specie et genere*) ; « À propos du particulier et du général »). L'Ecriture, en parlant de Jérusalem, se réfère à d'autres cités, d'autres pays et à tout l'univers. Il n'y a pas de limité entre le particulier et le général.
*La règle 5 : (*De temporibus* ; " À propos des temps"). L'auteur réfléchit sur les quantités du temps qui sont mentionnées dans l'Ecriture. Il parle de la synecdoque : la partie pour le tout, ou le tout pour la partie.

> "Tyconius introduced this trope (synecdoche) as part of his Fifth Rule which is related to the lengths of time mentioned in the Scriptures. The durations have mystical significance and some numbers have specific meanings attached to them. »[1]

D'autre part, il se réfère aux chiffres (sept, dix, douze) citées dans le texte biblique.
*La règle 6 : (*De recapitulatione* ; "A propos de la récapitulation"). L'auteur analyse l'ambiguïté dans le texte biblique. La récapitulation, comme mode de narration, sert non seulement à déchiffrer mais aussi à rendre cohérents les faits racontés par *la Bible*.
*La règle 7 (*De diabolo et eius corpore* ; « À propos du Diable et de son corps »). L'auteur analyse les images et les figures dans *la Bible*. Par exemple, le symbole de la forêt « dominates the preface to Tyconius' *Book of Rules*. He intends to provide keys and lamps in the form of hermeneutical rules so that his readers may find their way though the vast forest of prophecy without straying off the correct path into error. »[2]

"The mystical rules of Tyconius provide a method for interpreting an intentionally obscured sacred text under the guidance of the Holy Spirit." (p. 398)

[1] Thomas O'Loughlin, "Biblical Contradictions in the Periphyseon and the Development of Eriugen's Method", p.103-126, in Gerd van Riel & Carlos G. Steel, J.J. McEvoy, *Iohannes Scootus Eriugena: the Bible and hermeneutics*, Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 114.

[2] Kenneth B. Steinhauser, "Tyconius: was He Greek?" in Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica*, vol. 27, Peeters, Louvain, 1993, p. 397.

En général, dans cette œuvre, l'auteur cite l'*Ancien* et le *Nouveau Testaments*. Toutefois, il demeure plus proche des idées de saint Paul.

> "Paul's doctrine of the Church as the Body of Christ and his discussion of law and grace are the twin *fontes viventes* of Tyconius's hermeneutics. For Tyconius, Scripture is a "forest of prophecy" that testifies to Christ, both Head and Body. Scripture is the realm of the Spirit, whose Trinitarian role is established in testifying to the Son. The goal of proper interpretation is to move beyond the human sense of scriptural language to the "mystical", divine meaning."[1]

En d'autres termes, sa grande contribution dans l'interprétation biblique est à situer dans une atmosphère intellectuelle de division connue entre l'Orient grec et l'Occident latin. Elle se base sur les typologies historiques, mais non sur les principes philosophiques.

Dans *Sept règles d'interprétation*, Tichonius ne cite jamais d'autres auteurs ; il s'intéresse plutôt à commenter le texte biblique. « Tichonius' ecclesial affiliation was determined less by his theology and more by his cultural environment. »[2] Comment expliquer cette approche si particulière ? Est-ce par refus de toute autre vision ? Ou bien faut-il y voir une revendication africaine à interpréter le texte biblique ?

Enfin, l'œuvre de Tichonius a une double fonction dans la littérature nord-africaine. Elle a une grande influence sur les écrits de saint Augustin[3], tout comme sur la théologie latine. L'évêque d'Hippone s'y réfère dans la *Doctrine chrétienne* (livres 1–3, 396/397, livre 4, 426), et dans le livre 20 de *La Cité Divine* qui renferment les techniques scripturales de Tichonius. En se situant loin de l'Eglise catholique et de l'Eglise donatiste, que cherche-t-il Tichonius par cet écart idéologique ?

Ses œuvres « purement africaines », étant, hélas, tombées dans l'effacement, auraient pu exprimer beaucoup de ses pensées, surtout pour la postérité !

---

[1] Kevin L. Hughes, op. cit., p. 86.

[2] Kenneth B. Steinhauser, op.cit., p. 395.

[3] C.L. Richard & Giraud, *Bibliothèque sacrée ou dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, tome 25, Libraire éditeur Boiste Fils ainé, 1825.

« Nous avons dans l'appendice du troisième tome des œuvres de saint Augustin, une exposition de l'apocalypse distribuée en dix-neuf homélies, que quelques-uns ont cru être le commentaire de Tichonius. Mais outre qu'on n'y trouve point ce qu'en ont cité saint Augustin, Primatius et le vénérable Bède, l'auteur paraît y combattre à dessein l'hérésie des donatistes, particulièrement la rebaptisation. » (p. 80)

LA LITTERATURE DONATISTE AFRICAINE : DE LA RUPTURE A L'OPPOSITION

I

Le donatisme est un mouvement identitaire, de revendication nationaliste, d'opposition à l'hégémonie de la culture « étrangère ». Il implique le refus des Imazighen de la domination politique de la Rome catholique et de ses organisations et établissements. En tant que vision indépendantiste, il divise non seulement les évêques de Numidie, mais les mêmes Imazighen entre ceux qui choisissent la fidélité à la romanité chrétienne et ceux qui s'y opposent. Il s'agit d'une querelle fratricide qui se déclenche comme une affaire ecclésiale pour se répandre à d'autres niveaux économique, social et politique. Les donatistes défendent la cause du peuple mécontent : le théologique n'est alors que l'expression d'une compromission avec les opprimés et les colonisés. Eradiquer l'Injustice au nom d'une Eglise « sainte » et « parfaite » s'avère leur idéal.

Comme mouvement de réforme[1], le donatisme est en soi une protestation sociale : les chrétiens se préoccupent de la situation des Chrétiens et de la réalité concrète de l'Eglise. Les Circoncellions[2] s'insurgent aux siècles III et IV contre les maîtres féodaux. Ils s'arment de gourdins (qu'ils nomment des « Israël »)[3] – dénomination qui demeure toujours valable dans la langue amazighe, et dès lors dans l'imaginaire collectif. Ils se font donatistes, et en se soulevant contre les chrétiens ils évitent les persécutions impériales de 303 et de 305. Leur

---

[1] Il serait intéressant de comparer cette tendance chrétienne aux mouvements de réforme durant les siècles XIV et XV connus en Angleterre, en Allemagne, en Suisse et en France.

[2] Circoncellion vient de « *circum cellas* ». Ce sont des saisonniers ou journaliers agricoles, originaires d'une même tribu, qui vont d'un champ à un autre travailler dans les moissons et les cueillettes. Provenant de l'Afrique profonde, imbus de paganisme, ils vont s'opposer à la religion chrétienne…

La colonisation romaine est ciblée par cette classe lors des temps de misère : ils saccagent les silos, les entrepôts et s'accaparent les moissons des grands terres. Ils s'insurgent ainsi contre la présence romaine. Se louer pour les moissons et les cueillettes est ainsi une activité économique fort lointaine, et qui va au-delà des frontières : les Rifains partent durant des siècles en Algérie pour les moissons et les cueillettes dans les grandes fermes pendant une saison…

[3] Voir Charles Pietri, « Des questions à partir du passé », p.1-14, in Giuseppe Ruggieri (éd), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988, Beauchesne Editeur, Paris, 1988.

maître incontesté est un religieux numide portant le nom de Donatus des Cases-Noires. Malgré la forte répression de 317, le nombre des évêques donatistes atteint deux cents soixante dix à Carthage en 336. C'est bien saint Augustin qui aura pour mission de les affaiblir au début du Ve siècle, en multipliant ses discours de critique envers le mouvement dissident.

II

L'évêque Agrippinus réussit à assembler les chrétiens africains, venus de la Numidie, de la Maurétanie et d'autres coins du continent africain en 220. Le mouvement est, de fait, bouleversé par une crise interne:

> « [...] con dos facciones contrapuestas, reflejo de la distinta sensibilidad de las provincias afrorromanas : los obispos númidas, representantes del partido mas extremista del interior del país, se enfrentaron a los jerarcas de las regiones litorales – Africa Proconsular y Bizacena –, partidarios de tendencias mas moderadas. »[1]

Une autre date est à préciser, la décennie 230-240, pour observer les offices de Donatus, prédécesseur de Cyprien qui assemble 90 évêques.

Force est de constater que l'éthique donatiste est puritaine. L'intégrité est fondamentale chez l'ecclésiaste. Parmi les spécificités de ce groupe, il faut citer d'autres éléments :

–Il n'admet pas le baptême administré par d'autres Eglises, d'où la nécessité d'un second baptême ;
–la validité du sacrement de l'état de grâce dépend du ministre.
–la vraie Église ne reçoit pas les pécheurs ;
–Il est contre les évêques 'miséricordieux'.

Les donatistes « ont une vue plus étroite du salut. [...] Celui qui s'est coupé de l'Eglise ne possède pas la grâce, il est donc incapable de la donner. »[2] Cette logique ecclésiastique, purement nord-africaine, entame la division continue de la communauté chrétienne. Au regard des Catholiques, ils ne sont pas alors efficaces.

Lors de l'élection de Cécilien[3] en 311, auquel les donatistes préfèrent Majorinus, Donat, clerc numide, originaire de Casae Nigrae (frontière

---

[1] Voir www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo.
José Luis Gutierrez-Martin, op. cit., p. 281.
[2] D. Arnauld, op. cit., p. 164.
[3] Louis Joseph Antoine de Potter, op. cit., « Il nous suffit d'avoir montré combien était grand le nombre des ennemis de Cécilien, auquel il faut naturellement ajouter ceux qui, s'étant avec lui déclarés les prétendants au siège de Carthage lors de la mort de Mensurius, virent leur ambition désappointée par son élection. Ces ennemis, pour la plupart prêtres, s'accordèrent entre eux pour lui nuire, et se mirent sous la protection et la direction de Lucille. Aidés de ses amis et soutenus par son or, ils réussirent à susciter à

saharienne), réunit soixante-dix évêques pour protester contre ce choix. Cécilien est un traître : il a livré les objets de l'église (bibles et vases) aux persécuteurs pour avoir la vie sauve. Ainsi commence le schisme des donatistes. Constantin (311-337) non seulement accepte l'élection de Cécilien, mais lui offre tout son soutien.

Quant au pape, Miltiades, lui-même africain, il invite les deux évêques compatriotes à réconcilier les deux partis, la rencontre a lieu le 2 octobre 313[1]. La comparution ne ramène pas la paix, le synode romain approuve le choix de Cécilien. Par conséquent, la guerre entre clans religieux explose : il y a d'un côté les alliés du monde « romain », et de l'autre les défenseurs de la cause africaine.

Attachés aux saints et aux martyrs, les donatistes seront les premiers à introduire des tombes dans les sanctuaires et les temples.

> « Dès 317, ils ensevelirent dans une basilique de Carthage ceux des leurs qui y avaient été tués ; des épitaphes et des inscriptions commémoratives y rappelaient les circonstances du martyre. Cependant, cet usage ne s'établit pas sans résistance. En 340, lors d'un grand massacre de Circoncellions, un certain Clarus, prêtre schismatique du Locus Subbulensis, avait fait transporter dans son église les corps de plusieurs victimes. »[2]

Cette coutume aura une influence sur la tradition chrétienne. Le culte des saints et des martyrs s'avère une spécificité (ou plus-value) de la foi chez les Nord Africains.

Grand évêque africain, Donatus Magnus fonde un mouvement « schismatique » qui va d'une part unir les chrétiens indépendantistes, et de l'autre diviser les chrétiens amazighs durant le IV siècle. Toute l'église nord-africaine se trouve, pour la première fois, ébranlée par une crise insurmontable. En 311, ils sont 70 évêques donatistes, et en 410 le nombre sera de 279

---

leur évêque une des querelles les plus violentes dont les annales religieuses fassent mention. Ils avaient eu, avant tout, l'adresse d'attacher à leur parti, tant les fanatiques de bonne foi, que ceux qui cherchaient à paraître tels pour se soustraire au reproche de tiédeur et d'indifférence, c'est-à-dire qu'ils avaient armé contre lui tout à la fois le peuple et ses évêques. » (p. 126)

[1] Caroline Humfress, *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York, 2007.

"The seven bishops mandated as defensores ('actores') of the 'Donatist' church at the 'Conference' were Protasius of Tubanae, Gaudentius of Thamugadi, Primianus of Carthage, Monatanus of Zama, Adeodatus of Mileu, Emeritus of Caesarea, and Petilianus of Constantine. […] Petilianus acts as the lead *advocatus*, instructing his junior colleague to take over his argument at agreed points in the (preliminary) hearing." (p.188)

[2] Paul Monceaux, *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, E. Leroux, 1920, p. 44

C'est en 307 lors de la nomination de l'évêque de Carthage que Donatus fonde le schisme en réfutant la communion des traditeurs[1], à l'encontre de Cécilien. Il le fit déposer vu son impopularité parmi les paysans. À son tour, il est déposé par le pape Miltiade en 313. Cette double déposition provoquera la guerre « chrétienne » en Afrique. Les indigènes se divisent, prennent position pour une partie ou pour une autre. La guerre ne cessera qu'avec l'invasion vandale.

En plus d'être une continuité de l'œuvre de saint Cyprien, mort en martyr, le donatisme est également un 'schisme' linguistique. Le clergé donatiste s'adresse aux paysans dans la langue amazighe, à l'encontre du clergé catholique qui utilisait le latin.

C'est lors du concile d'Arles, sous le règne de Constantin qui défend l'église catholique, que Donatus aura un échec cuisant. Il est exilé en 347 en Gaule où il meurt en 355. À cette époque, l'église donatiste a un succès dominant en Afrique du Nord, mais les dissensions internes qui persistent entre les fidèles, sont les causes de l'échec de la renaissance d'une culture religieuse locale.

III

Quelles sont les spécificités formelles et idéologiques de cette littérature « africaine » ? Que garde-t-on de cette création schismatique ? Son idéalisme ? Son puritanisme ? Son refus d'un corps « mélangé » ? D'après Paul Monceaux, elle « annonce celle déjà celle du temps d'Augustin. C'est un produit spontané, populaire, assez informe, mais souvent savoureux, du tempérament africain et de l'esprit sectaire. »[2] C'est précisément entre 313 et 320 que se développe cette littérature qui aborde principalement des sujets politiques, théologiques et sociaux pour révéler un continent divisé entre l'obédience à l'Eglise romaine et la construction d'une nouvelle Eglise africaine. Les œuvres donatistes sont sous forme de textes, de fragments, de pamphlets, de discours, de relations de martyre, de pamphlets, de réquisitoires, de lettres...

> « On peut résumer ainsi le contenu, à peu près identique, de tous ces réquisitoires : violences et tyrannie de Caecilianus, qui avait fait mourir de faim les confesseurs emprisonnés ; irrégularité de son élection, nullité de son ordination ; indignité de ses consécrateurs, et complicité directe ou indirecte de tous ses partisans ; décisions de l'assemblée des soixante-dix évêques, réunis à Carthage en 312 ; nouvelles violences de Caecilianus après la sentence de déposition. »[3]

---

[1] Ce sont les chrétiens qui, durant la persécution de Dioclétien, ont obtempéré aux menaces des persécuteurs en livrant objets et livres sacrés aux païens.

[2] Paul Monceaux, *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, op.cit., p. 3.

[3] Ibid., p. 17.

Ces agitations sont menées par les évêques donatistes. Leur grande erreur c'est de défendre l'idée suivante : ils renient l'ingérence de l'Empereur dans les affaires religieuses.

Parmi les grands orateurs donatistes, il y a trois évêques : Secundus de Tigisi, Purpurius de Limata, Silvanus de Constantine. « In the case of North Africa's own particular late Roman ecclesiastical schism, many of the leading 'Donatist' bishops were skilled rhetoricians and forensic advocates. »[1] La liste s'avère alors plus longue…

En écrasant les donatistes, le christianisme africain signe prématurément sa propre mort. Si le donatisme avait survécu comme forme chrétienne, cette religion n'aurait jamais disparu d'Afrique. Les Donatistes n'ont pas une expansion facile. À Rome, le donatisme n'est connu que des émigrés africains. Ainsi, il est à lire tout simplement comme une « querelle « afro-africaine ». »[2] D'ailleurs, Augustin corrige ses compatriotes : il identifie leurs erreurs doctrinales pour avancer que les sacrements n'ont rien à voir avec le ministre qui les confère. Il voit les donatistes non pas comme des schismatiques, mais pire : des hérétiques. C'est pourquoi il approuve la persécution des donatistes.

> « […] les évêques donatistes ne font pas le poids devant un Augustin à la Conférence de Carthage qui s'ouvre le 11 juin 411, sous la présidence du notaire Marcellinus. Il y a 279 évêques catholiques et 270 évêques donatistes ! Un règlement compliqué mais sage permet à chacun de s'exprimer tout en évitant les discussions trop prolongées. Des procès verbaux affichés au fur et à mesure des débats tiennent le peuple au courant des délibérations. La conférence prend fin le 26 juin sur la décision de suppression des églises donatistes : les réunions donatistes sont interdites, les églises sont données aux catholiques. Tout évêque donatiste revenant à l'Eglise catholique garde sa dignité et son diocèse sinon il est passible de poursuite. »[3]

Si les Eglises orientales n'arrivent pas à se détacher assez des préoccupations métaphysiques pour les inverser dans les questions politiques, ce n'est pas le cas des Imazighen : ils posent les problèmes concrets et quotidiens de la communauté chrétienne. L'Eglise 'africaine', alliée de Rome, continue à renforcer cette dépendance spirituelle, mais surtout de gestion particulière des affaires africaines. Cela mènera inexorablement au confinement de cette Eglise à l'Afrique du Nord, et à la naissance d'une Eglise de protestation et d'opposition. Les

---

[1] C. Humfress, op. cit., p. 187.
[2] D. Arnaud, *Histoire du christianisme en Afrique : les sept premiers siècles*, Karthala, 2001, p. 164.
[3] Ibid., p. 170.

compromissions avec l'univers catholique sont impossibles, et cette dissension sera conséquemment de nature sociale et politique.

En conclusion, le donatisme est une pensée spécifiquement nord-africaine, Donat ne fait qu'appliquer les thèses défendues par les théologiens africains Cyprien et Tertullien, s'inspirant politiquement d'une réalité à part, bien différente des autres points de l'Empire.

CONCLUSION :

LES TRAITS INSOLUBLES DE LA LITTÉRATURE ANCIENNE DE L'AFRIQUE DU NORD

Peut-il le prophète remettre en cause ses prophéties ?

I

Ici, nous ne faisons pas figure de passéiste. L'essai est, somme toute, un voyage critique dans le temps de nos aïeux pensants, afin d'en défossiliser quelques aspects. Il n'est ni de notre propos, ni de notre compétence, de déterrer des œuvres pour les actualiser, ni de les dépoussiérer pour les louer à vive voix. Traduction, études historiques et analyses comparatistes, clés de voûte de la recherche et de l'enseignement universitaire, peuvent les actualiser, notamment au niveau des significations et des portées. Il serait utile de traduire du grec ou du latin vers l'amazigh afin de préciser relativement les rapports entre les deux espaces (de formation) de l'écrivain nord-africain. Mais, il y a lieu de croire que, par des études critiques, la réappropriation de cette littérature dite « médiocre » pour l'origine de ses auteurs de par leur expression de l'être collectif, soit non seulement possible, mais digne de combler des lacunes.

On nous objectera peut-être que la classification choisie pour analyser la littérature ancienne perturbe amplement l'édifice établi des littératures latine et grecque à vocation universelle, et montre notre ignorance de ces héritages de l'humanité. Cette critique est peut-être juste et bien placée en théorie. En pratique, les dites vérités sont grandement fausses : il s'agit de revendiquer une littérature à venir, celle qui n'a pas d'édifice, mais qui est restée dans une tente « nomade » à travers les siècles, allant d'un point à l'autre, vidé de toute appartenance. Ce travail consiste à se l'approprier, à se la réapproprier pour construire une littérature à venir.

Parler de la pensée ancienne, placée dans la tradition de l'humanité depuis plusieurs siècles, tout au moins 2946, s'avère une datation « paysanne », peut-être pour cela non officielle à travers empires et royaumes établis, non reconnu tout court par l'establishment. En outre, la fin de ce IIIe millénaire dévoile que la civilisation nord-africaine survit dans différentes expressions. Descendants de tribus et de royaumes non reconnus (dits barbares), les Imazighen écrivent pour hanter le corps du

colonisateur sempiternel, apportent quelque chose de propre afin de défier son expression, et insufflent dans son âme une mémoire différente, sous forme de contribuation aux lettres universelles.

Quelle littérature fonder parmi ces mercenaires de l'expression ? Quels écrivains retenir dans la Mémoire universelle ? Quels auteurs définir comme propres messagers ? La littérature ancienne mérite d'être étudiée parce qu'elle traduit simultanément l'*art*, le reflet de la *réalité*, l'expression de l'ethnos, l'attachement à une identité qui survit aux temps balayeurs – car elle est englement d'une âme qui survit. Enseigner la littérature amazighe doit se faire contre les trois passions primaires (selon Jacques Lacan) : l'*ignorance, l'amour et la haine*, et se hisser Savoir d'une ethnie en quête d'une identité hors de l'expression propre.

Pourquoi ne pas enseigner la littérature ancienne ? Ce souci problématique s'inscrit quand même dans cette évolution voulue par l'Etat d'insérer progressivement l'amazigh dans les curricula… les apprenants rencontrent alors une culture commune, mais gommée, qui pourrait leur être d'une utilité didactique/pédagogique pour la suite de leurs études, quelles qu'elles soient, et pour comprendre historiquement sa communauté. L'identitaire va au-delà du langage, outre un monde de pensée, pour englober une vision plurilingue, par voie de conséquence pluriculturelle, mais essentielle dans l'expression de l'homme nord-africain.

Si le politique le permet, moins encore le tolère, l'enseignement de cette littérature relativement identitaire doit se préparer d'habitude à trois niveaux pédagogiques : le matériel pédagogique, la formation des enseignants et les motivations des apprenants, sans légitimité institutionnelle. La littérature ancienne est à greffer à ces trois niveaux, sinon il y aura échec du projet avec l'absence de la volonté politique.

Comme cette pensée/littérature n'est pas intégrée dans les cursus primaires-universitaires, nous pouvons l'intégrer scientifiquement dans les manuels pour :

*récupérer la mémoire collective ;

*harmoniser cet héritage avec le présent ;

*approfondir notre conscience de la culture ancestrale.

Toutefois, cette matière est ignorée par les chercheurs marocains – peu soucieux de l'historique. Pourtant, l'enseignement des Anciens à l'école pourrait renforcer l'enseignement de l'amazigh, quel que soit l'établissement qui l'enseigne (école, collège, lycée et université). Les motivations des enseignants et des élèves sont un fait plutôt subjectif, que le matériel et les ministères peuvent enclencher facilement.

Bien qu'ils se réapproprient la littérature orale (ancestrale), les manuels scolaires (de l'amazigh) récusent cette littérature ancienne, et se contentent de la littérature orale… La culture des manuels, en ne

reconnaissant pas la littérature ancienne (écrite en grec, en latin, en arabe) se présente parcellaire et discontinue dans la réappropriation de l'amazighité.

En plus de fournir de la matière historique et culturelle, l'enseignement de la littérature ancienne met les élèves face à des pensées ethniquement ancestrales, celles qui régissent même le quotidien et le présent de la vie humaine. Cette littérature expliquerait tant de points mystérieux et obscurs de notre histoire, comme si l'amazighité connaissait toujours cet incendie insatiable, calculé pour son extinction. Néanmoins, la présentation de la culture ancestrale se fait dans la langue de l'autre (en grec et en latin), et elle a évolué de façon différente de ce qu'est la culture exprimée.

La diversité des publics scolaires impose une focalisation particulière de cette matière, loin de toute orthodoxie engluante. Cette dernière signifie tout simplement la fin des croyances, voire le couronnement d'une évolution de la pensée. Elle est une vérité qui exclut les idées de la différence fondamentale qui sont dites des « mensonges ».

II

Si la littérature latine est née de la littérature grecque, la littérature nord-africaine est issue de ces deux univers en vue de représenter l'univers amazigh. Il y a des noms illustres et des chefs-d'œuvre qui font l'identité d'une telle tradition écrite. Cette littérature tient une place exceptionnelle car les auteurs sont exceptionnels : ils expriment leur être collectif dans la langue étrangère. Qu'en est-il de ses aspects d'identification au regard de la critique et de l'histoire littéraire ? A l'absence de définition s'ajoute l'inexistence d'anthologies et de manuels qui cernent genres, frontières, contenus et formes de cette littérature.

N'oublions pas que la pensée amazighe se fait syncrétisme de diverses traditions, formes et expressions qui reconstituent les représentations du monde et de l'Amazigh où se concilient les divinités païennes et Dieu, l'Afrique et la Cité, le barbare et le civilisé… Depuis la rive du Nil jusqu'à l'océan Atlantique, Cyrène, Carthage et la Numidie occupent une place prépondérante dans la pensée méditerranéenne, inoculant la spécificité ethnique, avec une moindre présence, peut-être effacée ou non reconnue, de la partie maure, comme si l'Atlas, lascif et naïf, lui qui soutenait le ciel pour le perfide Héraclès, refusait d'apporter, à son tour, les « pommes d'or » dans le jardin des lettres de l'Humanité…

Par ailleurs, quels rapports y a-t-il entre littérature nord-africaine ancienne et littérature pharaonique ? Partagent-elles les mêmes dieux de

l'écriture sacrée[1] ? Certes, le destin de la littérature nord-africaine est étroitement lié à la littérature antique, mais sans pouvoir faire partie de l'Antiquité. Cette prédestination engendre une sorte de dépendance acceptée, voire assumée : les idées de la Cité se font universelles. Philosophes, orateurs, romanciers, poètes et essayistes de l'Afrique se définissent comme faisant partie de ce monde étranger, et par la maîtrise de l'expression (latine, grecque) cet univers devient non seulement familier mais également enrichi dans sa construction. Ils prennent des Latins et des Grecs pour modèles et maîtres à penser, et se font eux-mêmes modèles classiques : Apulée, Térence, Augustin… Mais, combien de ces auteurs marginaux demeurent mineurs, et jetés aux oubliettes par les cercles romains, quoiqu'ils usent d'une langue d'apparat.

Sur le plan général, l'affranchissement et l'assimilation deviennent l'acte idéal et le rêve recherché par cette intelligentsia (poètes, géographes, grammairiens…) La continuation est quasi inimaginable entre les deux univers : la Marge et le Centre – toujours réservé et exclusif. La sujétion amazighe s'intensifie avec la bataille de Zama (201 av. J.-C.) de laquelle Rome sort glorieuse, et l'Afrique réduite à néant. Les défaites se succèdent, et la reconnaissance se fait « mépris » et « méprise ». Il faut alors définir cette dépendance comme un penchant négatif qui porte cette ethnie à revoir le culte des ancêtres et à se reconnaître dans les autres cultures, elle est permanente du fait qu'elle change d'acteurs et de formes. Les Imazighen s'identifient aux Carthaginois pour se dire petits-fils des Phéniciens, aux Latins pour revendiquer la romanité des Aïeux, et aux Chrétiens pour se débarrasser de leurs vices et péchés majeurs, et ainsi s'approprier (sinon racheter), dans tous les cas, une image positive. Le système péché-punition gère cette existence, et il est le fondement majeur de la vision d'être dans le monde.

Sur le plan économique, l'Afrique du Nord envoie sans cesse ses récoltes et animaux pour nourrir les troupes de Rome, également ses hommes pour l'armée (soldats et mercenaires) et l'éducation (précepteurs orateurs). De surcroît, le besoin progressif de soldats en temps des guerres n'est pas compris par la communauté locale, mais cette dernière est satisfaite en contrepartie d'une rétribution misérable ou d'un pain ranci. Déséquilibrant, continu et nécessaire, ce rapport

---

[1] E.A. Wallis Budge, *The literature of the ancient Egyptians*, J.M. Dent & sons limited, Londres, 1914.

"The "Books of Thoth," which late popular tradition in Egypt declared to be as many as 36,525 in number, were revered by both natives and foreigners in a way which it is difficult for us in these days to realise. The scribes who studied and copied these books were also specially honoured, for it was believed that the spirit of Thoth, the twice-great and thrice-great god, dwelt in them." (chapitre 1)

engendrera une mentalité autochtone « succursaliste » qui perdure dans le temps. Et les penseurs amazighs, en dominant l'expression de l'Autre, entendent écrire leur culture, c'est bien cela qui détermine amplement la complexe naissance de la littérature nord-africaine ancienne. Plus on recherche la continuité entre les deux héritages, plus on se rend compte de la disparité entre les deux espaces. L'amour du local et du propre se fait timide chez les indigènes, l'expression du rêve collectif se fait délébile, et l'apprentissage de l'altérité se fait véritable expérimentation du savoir. Toutefois, il y a quelques exceptions dans la tradition nord-africaine, comme c'est le cas avec les réflexions d'Apulée, montrant la tyrannie romaine sur des tribus écrasées sous le poids des armes ou du fisc romain. Une telle oppression fait naître la conscience identitaire[1].

Certes, il y a eu différentes révoltes pour remettre en question un tel assujettissement. Juba II parle, en l'occurrence, du mythe d'une Afrique multiculturelle. À partir de cet instant, l'intellectuel nord-africain confond asservissement et multiculturalité[2], sans oser parler de la dépendance identitaire, de la Marge qui s'offre au Centre… Le sud méditerranéen, notamment la grande Carthage, demeure un bon exemple pour des siècles. Cette Cité se veut la rivale de la civilisation gréco-latine, mais après une série de batailles perdues opte pour l'imitation, plus encore il fallait inventer d'autres procédés similaires et d'autres formes d'assimilation pour redorer l'histoire des Africains.

Depuis cette date, l'esprit de l'émulation naît différemment chez l'intellectuel africain, se faisant acquiescement de l'assimilation. Durant des siècles, les forces impériales sont quand même agacées à l'idée d'affronter des indigènes insoumis et perfides qui refusent les bienfaits de la civilisation ; ensuite parallèlement l'Eglise se plaint de voir son orthodoxie échouer en Afrique face à des hérésies « naissantes » assumées par des philosophes « arrogants » – qui continuent à croire aux Idées de Platon et Aristote. L'Eglise donatiste rappelle le souvenir d'un Christ juste, et Rome de rappeler l'ordination, la dépendance et la discrimination. L'acculturation, se faisant en latin, devait s'imposer au

---

[1] Claude Briand-Ponsart, « A propos de la mémoire africaine d'Apulée » p.59-76, in Claude Briand-Ponsart & Sylvie Crogiez, (edit), *L'Afrique du Nord antique et medieval, (mémoire, identité et imaginaire)*, Publications de l'université de Rouen, Rouen, 2002.

« Reprenant une origine mythique, peut-être véhiculée par les Romains et les Grecs, jusqu'à l'histoire, tout en s'affirmant, dans une œuvre destinée à un public cultivé, d'origine locale, Apulée est un témoin important. Il prouve sans doute que, parallèlement à l'obligation imposée par Rome de se constituer, de s'identifier, de s'opposer – et sans doute en grande partie à cause précisément de cette opposition qui devient parfois affrontement – existe une conscience identitaire. » (p. 75)

[2] Voir Duane W. Roller, *op.cit.*

nom de la chrétienté romaine, propre à la rive nord[1]. Seulement le latin de l'Afrique du Nord est engendrée par tant de différenciations : dialectale, phonétique, culturelle…

En général, l'expansion de la latinité officielle se réalise de manière cahotante : les Imazighen comprennent avec difficulté le latin des militaires et des Chrétiens, encore moins leurs choix dogmatiques, et se retrouvent en fin de compte tiraillées entre deux pôles « négatifs »[2]. Les papes et les théologiens se préoccupent davantage du destin de l'Afrique obscure, incapable de décoder le latin, et de là d'assimiler facilement les enseignements. Cela peut expliquer tant de complexes « à venir », successivement intériorisés par l'âme amazighe, notamment chez ces écrivains qui tentent de se racheter. Et l'auteur « apocalyptique » ose alors purifier son âme de pécheur dans des *Confessions* éternelles.

Ne se fiant non plus à sa langue maternelle, l'Amazigh cultivé recherche les connaissances « fixées » et universelles, en n'oubliant pas d'utiliser ces mêmes connaissances ancestrales et de les investir d'une expression différente. L'écrivain développe alors deux existences différentes : ou bien celle d'un païen ou bien celle d'un converti. De la première étape l'on garde peu de choses : la postérité brûle toute œuvre ce qui ne sert à rien, encore plus celle qui dérange l'idéologie dominante. Hérésie, schisme, médiocrité et tant d'autres traits négatifs sont énumérés en face du cruel intellectuel, et en est le modèle Tertullien. Par contre, la deuxième prédomine dans l'histoire occidentale : l'œuvre de ces convertis, servant d'exemple, s'attaque avec ferveur aux hérétiques, en l'occurrence aux montanistes, novationistes, donatistes et ariens. Saint Augustin en demeure le grand chantre.

Force est de souligner une vision duale ou dualiste dans cette tradition écrite, autrement institutionnalisée. L'écrivain n'a point le souci d'équilibrer la présence de la culture propre et celle de la culture de l'Autre, et son œuvre tend à opérer le déplacement irréversible vers l'altérité. Les rapports entre création, identité et culture demeurent infinis et imprécis, et par là multipliés quand l'auteur projette ses écrits dans une réception qui n'existe que sur l'autre rive. La postérité confirme

---

[1] Charles Pietri, « Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne », p. 1-12, in Giuseppe Ruggieri (edit.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, actes du colloque de Bologne (22-25 octobre 1988), Beauchesne, Paris, 1988.

« […] alors que les premières Eglises en Gaule, en Italie, à Rome parlent grec, la chrétienté africaine, dès qu'elle commence à s'exprimer avec l'autorité d'une littérature particulière, latinise : que l'on songe à Tertullien ou encore, un demi-siècle plus tard, à Cyprien de Carthage. » (p. 2)

[2] Tertullien précise qu'il est incompatible pour le catholique de faire le serment militaire alors que celui du baptême le contredit… De même, le sixième commandement est contre la guerre.

encore de telles craintes : la part de l'amazighité est autant dissimulée autant altérée…

En l'absence d'une tradition écrite propre, en contact équilibré et permanent avec les autres civilisations, les Nord-Africains apprennent, avec exaltation, à s'exprimer dans la langue des Grecs et des Romains, plus encore à y réfléchir aux arcanes de cette culture « universelle ». L'idéalisation de *la Bible* est accompagnée d'un servilisme à tout ce qui est catholique, autant l'apprentissage du latin s'accompagne d'un éloignement vis-à-vis de la langue maternelle. Les parlers nord-africains perdent toute continuité symbolique. Comment expliquer ce phénomène sinon par cette acceptation de l'unicité ? Le monothéisme est dévastateur pour la culture nord-africaine qui est de nature païenne, c'est-à-dire plurielle, hissée sur la multiplicité et la différence. Il ne faut pas alors s'étonner de cette absence de textes en langue amazighe, encore moins de textes fonctionnels ou sacrés. Par contre, ce que nous relevons ce sont des œuvres, des grammaires, des anthologies et des lexiques latins et grecs, conçus par des Africains.

En effet, les Imazighen ont un grand respect pour les lettres étrangères et y collaborent avec des chefs d'œuvre. Un tel esprit altruiste peut expliquer la floraison de leur littérature en plusieurs expressions, et pas en la propre – qui souffre d'absence d'establishment et de fonction politique. L'inspiration de ces auteurs marginaux demeure égale à celle de Sophocle, Cicéron et Dante. Ils partagent avec eux la même mythologie, la même rhétorique, mais sans jamais oublier leur vision collective primaire qui, d'une manière ou d'une autre, apporte renouveau aux autres cultures. C'est bien la narration mythique qui représente les terres de l'Afrique, les descriptions géographiques, culturelles et historiques se font selon l'imaginaire de l'auteur autochtone dans des fictions hétérogènes[1].

Cette littérature ancienne dit beaucoup de l'amazighité, à propos de la bonne circulation (d'entente complexe) entre Maures, Numides, Carthaginois et Cyrénéens, mais surtout dans des formes subtiles : il y a autant un constant retour vers les affaires locales afin de parler au Citoyen, autant un complexe d'infériorité envers l'Autre. Le grec et le latin servent de moyens pour créer, fixer les mythes, raconter les récits propres, rédiger des traités didactiques et philosophiques, et à l'auteur africain d'en respecter les règles plus que l'écrivain natif. Ce qui manque à cette tradition écrite est bien la création poétique, chanson de l'âme : la parole s'en occupait parfaitement, tout comme le genre était mal défini et mal délimité. Peut-être, l'agencement des mots et le choix des sons ne

---

[1] René Rebuffat, « Où était l'Afrique ? » p. 26-34, in Claude Briand-Ponsart & Sylvie Crogiez, (edit), *L'Afrique du Nord antique et medieval, (mémoire, identité et imaginaire),* Publications de l'université de Rouen, Rouen, 2002.

peuvent aller au-delà de l'expression parfaite de l'ethnos… Le chant se fera poésie 'écrite', et se trouve plus axée à représenter le pittoresque africain et à dire les mystères d'une foi infinie, dans d'autres expressions. De même, si le théâtre est refondé par Térence, le roman est échafaudé par Apulée ; tout cela est pour montrer combien est grande la place de l'être nord-africain dans la littérature universelle.

III

Avec l'arrivée de la foi monothéiste, accompagnée de la disparition progressive du paganisme, la culture nord-africaine se trouve démunie de ses expressions ancestrales, et reniée par ses parlants éduqués dans l'enceinte de l'Eglise. De surcroît, il est à noter que non seulement magie, alchimie, spiritisme et d'autres rituels où l'imaginaire était libre, sont interdits comme tradition, mais aussi ces croyances locales qui fondaient dans l'existence d'un unique pouvoir surnaturel. Dieux, mythes, légendes et contes tombent en désuétude à cause de ces cérémonies qui se font rares. La censure renforce une foi sémitique qui s'enracine comme un écart par rapport à la culture païenne, car il ne s'agit point de l'acte de « croire » et/ou de « créer » mais de « pécher » quand l'intention est de se référer librement au rêve et à l'être collectifs.

Tout le passé païen propre est à voir comme un Péché, et les Imazighen auront un double repentir (ou un repentir redoublé) à mener dans l'existence. Autrement dit, ils se convertissent au christianisme par la force et la violence, et ils gardent leur culture/langue (pécheresses) à l'écart de cette religion, comme c'est le cas avec saint Augustin. L'esprit amazigh, tout en se repentant de ses propres traditions, peut alors se convertir au christianisme dit « universel » ou « global ». Ce changement total non seulement détruit l'amazighité, mais met surtout en péril la tradition dans ses formes et modalités.

À l'encontre des langues syriaque, copte, éthiopien, grec et arménien… qui se sont christianisées et accaparés facilement la chrétienté, l'amazigh ne s'est pas christianisé. Ses parlants préfèrent plutôt s'initier à l'expression gréco-latine tout en s'éloignant de l'amazighité. Et le christianisme et le latin demeurent quand même des corps étrangers, du moment que la tradition locale occupe une place hors des institutions. Changer de culte s'avère une affaire complexe pour la société : abandonner le paganisme, puis embrasser la nouvelle foi, ensuite la défendre, enfin connaître sa division entre hérétiques et orthodoxes. À chaque auteur contemporain de répondre à ce changement symbolique, et divers sont les écrits qui en rendent compte et le voient positivement, il y a alors lieu à des tergiversations dogmatiques.

En général, les écrivains africains chrétiens ont une place à part dans l'histoire du christianisme occidental. Ils se placent soit dans le groupe de fervents défenseurs de *la Bible*, soit dans le groupe des schismatiques et des hérétiques. Cette opposition a des répercussions sociales et culturelles. Il revient à chaque groupe de traduire sa vision de la nouvelle foi. Ils défendent tous un christianisme idéal, ayant des formes plus ou moins adéquates avec l'Eglise de Rome. Ainsi, l'amazighité est constamment présente dans ces œuvres, marquant le rapport à soi et le jugement de l'exogène.

Il demeure néanmoins que l'expérience de l'aliénation devient une redécouverte de l'identité, suscitant des interrogations « propres ». On va jusqu'à assurer la négation précoce du jeune saint Augustin du paganisme local[1]. Au paganisme s'ajoutent le manichéisme et le donatisme comme rivaux à la réussite totale du christianisme, et aux écrivains anciens de formuler une culture sans espace institutionnel : l'Eglise africaine ne reconnaît que le latin et le grec. Par conséquent, le christianisme et ses langues s'infiltrent dans les foyers africains, implantant les enseignements de Jésus, et conséquemment les formes importées sont adaptées à la nouvelle réalité.

Certes, bien que le monachisme soit peu répandu en Afrique, les écrivains chrétiens amazighs adoptent des pratiques intégristes au nom de la Vertu, renonçant totalement à l'existence, à leur être dans le monde. Leur négation de la réalité et de la culture païenne en est une bonne illustration. Ils sont, en général, de bons théologiens qui condamnent leur culture polythéiste. Saint Augustin fait de grands efforts spirituels dans ce sens, en renforçant la théologie romaine. En effet, à Madaure tombent les premiers martyrs du christianisme africain, du nom de Miggin et Namphamo, et les martyrs sont de plus en plus nombreux à Tamazgha. Les chrétiens s'ingénient à chercher le martyre comme salut immédiat. Il s'agirait là aussi d'un acte de résistance et de positionnement envers leur propre mémoire. Ainsi le double repentir se trouve relativement assouvi.

Ce sacrifice pour les idées « des autres » est tributaire de la réflexion nord-africaine. Et des penseurs, Tertullien en est le pionnier : il « défend un christianisme prophétique, de rupture plutôt que de continuité, se refusant à toutes les compromissions dans une société où le païen est sans cesse présent. »[2] En général, le penseur chrétien amazigh connaît

---

[1] John Joseph O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin, introduction aux Confessions de saint Augustin*, Cerf, Editions universitaires de Fribourg, Saint Paul, Suisse, 1997 (1988).

« Augustin ne semble guère avoir été tenté par le culte de Saturne et de Caelestis, ni par les rites et pratiques magiques du Paganisme africain, et vers l'âge de dix-sept ans, il put voir son père se convertir sur le tard au Christianisme, peu de temps avant de mourir. » (p. 38)

[2] D. Arnauld, op. cit., p. 65.

presque le même parcours comme s'il était le même personnage historique, vivant la même histoire et ayant les mêmes réactions. Les personnes se confondent, issues de familles aisées, proches de l'élite et du pouvoir de la ville. Après une expérience de débauche incommensurable, le bon chrétien se découvre, s'investit d'une autre identité. Son rachat entend être l'assimilation et l'acceptation de l'aliénation. Vu son statut social, l'écrivain sera au début protégé contre la répression des autorités impériales, puis persécuté et mis en péril quand ses idées dérangent. Sa religion est à la fois son salut et sa perte.

IV

Dans cette littérature, les oppositions majeur/mineur, chrétien / hérétique, engagé / désengagé sont uniquement valables pour la réception impériale (romaine, athénienne), c'est pourquoi il nous revient de redéfinir cette classification, en plus d'explorer les contenus d'intérêt collectif. Les auteurs nord-africains, dans leur majorité, sont récusés par l'Occident / l'Orient, et ignorés par les comparatistes, parfois à cause de leur vision primaire et des contenus si digressifs qu'ils développent dans leurs œuvres.

Durant les premiers siècles, le christianisme arrive en Afrique tout en annonçant la fin des religions païennes, d'où la prééminence de son trait apocalyptique, pressant les tribus à embrasser la nouvelle foi. Les fidèles rejoignent les temples chrétiens par peur, jetant un regard condescendant envers le païen identitaire. Une fois convertis, les Imazighen défient l'autorité impériale : ils n'ont peur que de Dieu, se faisant soldats du Christ. Durant des décennies, les temples sont des fortunes convoitées par les Conquérants romains, et les Imazighen se font de bons soldats de la cause monothéiste, et par là des résistants à la domination étrangère. Les églises sont démunies des terres (confisquées, expropriées et attribuées aux étrangers), pillées (or, argent…)… dans un premier temps, ensuite ce sont ces mêmes temples qui vont dépouiller les autochtones. Rome gouverne le monde africain autant par ses Césars autant par ses papes. C'est là que le religieux n'a pas sens d'être, et le politique domine totalement. L'indulgence ou la tolérance sont des mots vides lors de toute invasion. Les atrocités l'emportent sur les paroles du Christ.

Le christianisme est plus présent dans les villes, mais aussi dans les villages, voire dans les tribus. Cela explique le nombre d'écrivains chrétiens et hérétiques, par rapport aux auteurs païens. Cette foi se fait l'équivalent de la civilisation, et négation des arts et des sciences locales. Si les amulettes locales calment toujours les génies locaux, et il revient à l'Eglise de créer ses propres talismans pour calmer les grands génies. Les œuvres d'auteurs chrétiens montrent un esprit africain voué à la cause de

Jésus : expliquer et répandre ses paroles. L'Eglise d'Afrique est rayonnante : elle atteint 700 évêchés au VIIIe siècle grâce à la multiplication de groupes hérétiques et schismatiques, se revendiquant d'une vision locale, fidèles à des penseurs indigènes. La rivalité pour construire plus de temples chrétiens est née en Afrique, notamment entre catholiques et donatistes. Les traces archéologiques montrent cette ferveur, omniprésente chez les Nord-Africains.

L'implantation ecclésiastique est alors un acte violent sur le plan politique, elle signifie d'une part la destruction du paganisme, voire son intégration dans le système général de l'Eglise, et de l'autre le martyre proprement amazigh[1]. Au reste, le local et l'étranger connaissent des moments de conflit. On connaît quand même peu de la résistance, de la contre-terreur… sauf quelques résistances entamées par quelques tribus. Source de la force de la culture ouverte, le polythéisme commence alors à s'affaiblir. Les martyrs africains sont honorés par des sanctuaires en leur mémoire, et les temples polythéistes se convertissent en communautés chrétiennes.

Quant à l'apologie du christianisme, elle est assurée principalement par les avocats qui connaissent la conversion. Les apologistes tentent de corriger la pensée des adversaires (ou ennemis), en les implorant à se purifier l'âme et à accepter la nouvelle foi. Ces écrits sont à saisir comme une réponse aux schismatiques, aux philosophes et écrivains qui mettent en doute la voix du Christ. L'avocat Minucius Félix sait bien défendre la nouvelle foi, forgeant une pensée propre. En plus d'enrichir son discours apologétique, Lactance, à son tour, innove dans la nouvelle langue des Chrétiens, renouvelant les formes de défense et de propagation.

Cette forme nord-africaine de christianisation engendre des résistances : face au Romain païen, les Imazighen hissent le drapeau du Christ, et face au Romain catholique, ils vont hisser le drapeau du schisme. Et dans les deux cas, ils font montre de la maîtrise du latin, indispensable pour les deux entreprises. Toutefois, trahir l'autre devient une forme de reconnaissance, mais sans que cela révèle l'identité de la culture nord-africaine.

Pourquoi l'Eglise ne standardise-t-elle pas les globes marginaux ? Ne les diffuse-t-elle pas afin de réussir l'expansion de la parole divine ? Et quelle part offre-t-elle à l'amazighité, notamment à l'amazigh ? Rien que par pitié et tolérance ! Les identités sont détruites par le monothéisme. Quelle nécessité mène-t-elle à purifier le paganisme de toute trace identitaire ? Que dire d'interdire la coutume des banquets funéraires et des offrandes ? Plus que les évêques romains, le chrétien néophyte

[1] Rappelons que le christianisme africain a ses premiers martyrs le 1er août 188 : les martyrs de Scillium et de Madaure sont exécutés pour avoir renié les sacrifices aux dieux locaux, et proclamé leur adhésion à Christ.

commence à répertorier systématiquement ce qui est toléré/conseillé et ce qui est interdit/déconseillé aux fidèles, souvent par la force des choses à condamner les manifestations de la culture maternelle.[1] Tertullien va plus loin dans son texte *De l'idolâtrie*, il conseille aux Africains puissants de participer activement à la politique de la cité, aux gens d'exercer un quelconque métier qui pourrait fournir des animaux et des produits agricoles aux sacrifices païens, et aux cultivés d'exercer un métier où les cultes et les mythes païens sont présents. Cette conscience vaut par elle-même pour se préserver face à la romanité dominante, et elle se fait diverse : à chaque classe de résister à ce monothéisme réducteur.

Quant à Cyprien, il a une œuvre et une personnalité contrastée[2]. Sa civilité est tributaire d'une intégration parfaite dans la société occidentale de l'époque. S'approcher de quel pôle pour traduire sa culture : de la romanité ou de l'africanité ? Son christianisme, « trop marqué par la romanité, est fragilisé par le fait même de son défaut d'adaptation au milieu africain »[3]. Cette hésitation entre les deux espaces dictera aux penseurs africains une prise de position ambivalente et/ou ambiguë. Ainsi, Arnobe considère les mythes païens comme des tentations sataniques, d'où l'urgence à les éradiquer. Toute la charge culturelle est tournée en dérision, et par là l'éloge de l'acculturation. Si Gaius Marius Victorinus, appelé « Afer », connaît une conversion subite : du critique acerbe de la nouvelle foi il se transforme en un chrétien intégriste. De même, Saint Augustin nourrit un complexe particulier. Il excelle à faire de l'aliénation un ressourcement mystique.

En général, le christianisme, de par les œuvres autochtones, a une dynamique qui reformule la société nord-africaine, et comme protecteur de la répression romaine il va plus détruire les institutions païennes, et aux auteurs amazighs de participer à cette entreprise, en fait l'éloge de l'aliénation et de l'assimilation.

---

[1] Saint Augustin, *Les Confessions*, livre VI, chapitre 2, p. 183.

« Ma mère, selon la coutume de l'Afrique, ayant apporté du pain, du vin, et quelques viandes aux chapelles des Martyrs, et le portier de l'église lui ayant dit qu'il ne lui pouvait permettre de présenter cette offrande, à cause que l'Evêque l'avait défendu »

[2] Maurice Vallery-Radot, « Un père de l'Eglise à la pensée moderne », in Bernard Pouderon, & Yves-Marie Duval, (sous la direction de) *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Editions Beauchesne, Paris, 2001.

« Le mélange de mérites opposés contribue à faire de Cyprien un homme équilibré ayant le sens de la mesure, de la note juste, du juste milieu, enfin, de l'urbanité. » (p. 564)

[3] J.-P. Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, L'Harmattan, 2007, p. 183.

V

Dans cette anthologie, le lecteur observe les détours « narratifs » quand il est question de l'amazighité : il y a un récit qui définit l'identité ethnique dans un sens, et un autre qui développe une autre version, défendant une thèse différente. L'identitaire apparaît sous plusieurs angles, et leur analyse réussit à définir cette essence. Les écrivains voient différemment les Imazighen qui conservent la « nationalité » ou l'appartenance à ce bout du monde, et de même l'unité du langage grâce à des assemblées tribales, conçue dans une oralité « sacrée ». Nonobstant, comme il revient à la langue amazighe d'exprimer, de dire cette émotion authentique qui traduit l'identité, trop d'espaces culturels demeurent sans fixation dans les arts, et se satisfont de la parole.

D'ailleurs, ont-ils vraiment existé ces écrivains nord-africains ? La tradition sauvegarderait un groupe, et il ferait tomber dans l'oubli l'autre groupe pour une raison précise. Y a-t-il d'autres écrivains importants que la tradition a oubliés du fait qu'ils ont défendu l'amazighité, le paganisme et l'hérésie ?

Généralement, le paradigme des auteurs étudiés dans cette « anthologie » antique est intéressant du simple fait que les points communs apparaissent dans ce portrait typique :

– il est né en Afrique à une date inconnue ;
– de famille aisée, il lègue sa fortune aux démunis ;
– éduqué dans l'école africaine, il excelle dans le grec et le latin ;
– il a pour maîtres les latins et les grecs ;
– il est enseignant ou juriste à Rome ;
– raté et débauché, il connaît le salut par la conversion/aliénation ;
– converti tardif au christianisme, il croit en un dieu unique et « exogène » ;
– il méprise le paganisme ;
– il entretient un rapport conflictuel avec la culture locale/autochtone ;
– il est consacré et béatifié pour les bons services ;
– il est un apologète ou apologiste ;
– il est plus antigrec que le Romain ;
– il apparaît conflictuel au regard de Rome ;
– il est antisémite dans sa défense de l'héritage chrétien ;
– il est alchimiste de formation, magicien de nature…

Là nous avons les traits définitoires de la plupart des écrivains nord-africains. Ces différents points communs pourraient expliquer la remise en question l'existence réelle de ces écrivains. Ils se ressemblent trop, interchangeables qu'ils sont. Par conséquent, on peut poser des questions inconcevables comme celle-ci : saint Augustin a-t-il vraiment existé ?

Rappelons toujours que les auteurs africains s'ignorent délibérément tout comme ils méprisent leur culture. Quand ils « se citent », c'est

souvent pour se remettre en question ou bien pour tourner en dérision les propos de l'autre partie. Ils forment rarement le duo maître-élève. Ils s'ingénient à imiter l'altérité, bien que cela les mène à l'acculturation. Ils ressemblent aux demoiselles de Numidie[1] en face des chasseurs. Quand ils se réfèrent à leur culture, ou ne parlent pas de l'Autre ; c'est pour discréditer le propre. Le culte des aïeux est continûment remis en question. Pour le comble, ils préfèrent les systèmes romains (ecclésiastique et politique) aux leurs ; l'Empire est, à leur regard, bénéfique pour l'Afrique obscure. Si servir l'armée impériale devient une chose tantôt conseillée tantôt interdite, être un soldat du Christ est non seulement le comble du bonheur, mais le rachat total.

VI

Les Anciens sont fanatiques sur le plan religieux : ils défendent leurs dieux et essaient de répandre leurs cultes aux autres nations. Le lieu du culte en Afrique change infiniment de maître, et aux éternels rebelles, que sont les autochtones amazighs, de s'accommoder avec n'importe quelle pensée ou foi. Toujours est-il que la pensée autochtone ne se réduit pas aux enseignements du Christ, ni aux schismes et hérésies. Cette conception de la religion chrétienne est purement d'ordre politique, elle est une forme d'impérialisme, pas d'hommes et d'armes, mais de curés et d'idées. Le christianisme africain est intransigeant, comme tout autre système dogme qui conquiert le corps de cette terre (culture). Il cherche à se démarquer de la culture première, en condamnant les coutumes, les institutions en place…

A partir de la fin du IVe siècle, le christianisme africain a des moments d'ancrage difficile, la société met la religion dans le triangle (émancipation, domination romaine, adhésion à l'Eglise) pour définir ses moments de survie. Les Vandales profitent alors de la deuxième résistance pour fonder un royaume en Afrique du Nord, de 429

[1] Diderot & D'Alembert, op. cit. *:* « On prétend qu'elle imite autant qu'elle le peut les gestes qu'elle voit faire aux hommes; & on a rapporté que les chasseurs qui veulent prendre ces oiseaux, se frottent les yeux en leur présence avec de l'eau qu'ils tirent d'un vase, et qu'ensuite ils s'éloignent en emportant ce vase, auquel ils en substituent un autre pareil qui est plein de glu. Les *demoiselles de Numidie* viennent auprès du nouveau vase, et se collent les pieds et les yeux avec la glu, en imitant les gestes qu'elles ont vu faire aux hommes. […]

M. Perrault a donné la description de six *demoiselles de Numidie*. Elles furent disséquées après être mortes dans la ménagerie de Versailles; tous ceux qui les y avoient vues vivantes, disaient que leurs gestes & leurs sauts avoient quelque rapport à la danse des Bohémiennes, et que ces oiseaux sautaient en suivant les gens qu'ils rencontraient, de façon qu'ils semblaient vouloir plutôt se faire regarder, que se faire donner à manger. » (p. 818)

à 533, en alliance avec les autochtones harassés par les soldats et les évêques de Rome[1].

Le règne de Thrasamond va de 496 à 523, connu non seulement pour ses pillages des temples et persécutions des catholiques, mais pour ses guerres contre les tribus amazighes – ces dernières saccagent Leptis Magna en 523. Le chaos se déclare à tous les niveaux : les diocèses sont pillés et vides, les tribus décimées…

Que fait le pontificat de Rome à cette époque, divisée entre deux papes (Symmaque et Laurent) ? L'Eglise, notamment avec le pape Symmaque (dont le pontificat va de 498 à 514), n'épargne pas les efforts pour récupérer la place du catholicisme en Afrique du Nord, en multipliant offrandes de solidarité et de charité. Cette division ou dissidence renforce les chrétiens nord-africains dans leur interprétation particulière de cette foi nouvelle.

Comme l'invasion byzantine sera saluée par les chrétiens d'Afrique, romanité et chrétienté sont enfin épargnées. Les Vandales sont dits des barbares, donc antonymes de la culture romaine et du christianisme latin…

Au moment du débarquement de l'Islam en Afrique, quel serait l'état de la foi du Christ en Afrique ? Fort probablement, l'institution ecclésiastique connaît son déclin de la Numidie à la Cyrénaïque en passant par l'Africa. Si on dénombre six cent évêchés au début du Ve siècle, vers la fin du siècle le nombre se réduit à 470.

L'amazighité traversera ou tissera tant d'idées à partir d'un ensemble de formes univoques, mais où l'hérésie est amplement créatrice de formes de pensée. Ces changements, dits de corruption par l'Eglise et l'Etat « exogène », vont libérer la pensée autochtone. Ces mouvements sont, en général, considérés comme des hérésies. Hérésie veut dire ce mouvement de fusion entre le biblique et le local, les interprétations se multiplient… Et l'hérétique quête aussi la vérité divine, et sa recherche est tellement intense qu'elle le mène à s'opposer à ses propres principes. C'est pourquoi l'Institution ecclésiastique proclame haut : la raison égare l'homme, et c'est bien dans la foi uniquement que doit s'écarter la réflexion.

Grâce à l'hérésie, le christianisme se développera en religion forte et stable. Incarnée par Tertullien, le premier écrivain chrétien africain, elle remet en question l'autorité des évêques dans la société africaine, chose qui est reprise par les Protestants et les Calvinistes. N'oublions pas que

[1] René François Rohrbacher & Auguste-Henri Dufour, *Histoire universelle de l'église catholique*, vol. 9, Libraires-éditeurs Gaume Frères, Paris, 1857.

« Outre les soixante évêques de la Byzacène, le roi Thrasamond en bannit encore plusieurs autres du reste de l'Afrique ; en sorte que l'on en compte jusqu'à deux cent vingt. Ils apportèrent avec eux plusieurs reliques d'Afrique en Sardaigne, entre autres le corps de saint Augustin, qui y demeura deux cent ans. » (p. 466)

cette dimension « hérétique » signifie précisément les révoltes locales qui expriment une résistance, une survie à toute aliénation… De manière globale, la nouvelle doctrine est en soi une rupture avec le propre, c'est pourquoi ses défenseurs prônent la séparation physique et spirituelle avec les rites et les coutumes propres. L'éclosion, ou autrement dit l'aliénation, est alors assurée pour le chrétien. Les grands fondateurs du système chrétien africain, Tertullien et saint Augustin, fondent cette vision qui persiste encore en Afrique, et l'on a le sentiment que tout revient de manière mécanique et cyclique.

En définitive, occupant une grande part de la littérature nord-africaine ancienne, le grec et le latin engendrent une triade de négations : la première produite par les Grecs et les Latins envers les nord-africains considérés auteurs mineurs ; la seconde est forgée par l'Eglise qui voient en ces auteurs différents des hérétiques ; la troisième est établie par la postérité qui renie l'antiquité amazighe dans les lettres universelles. La Cité et l'Eglise créent des situations complexes où le païen propre se trouve justement dévalué face à la civilisation et à la catholicité, d'où leur victoire provisoire, mais également leur perte sur les terres africaines. De cette littérature aux formes ethniques, elle ne reste rien car elle a été continûment « jetée » dans les brasiers de l'effacement et de l'oubli « officiel ».

CORPUS DE LA LITTÉRATURE NORD-AFRICAINE

-Julius Africanus : *Broderies, Chronographiai, Les Cestes, Paradoxa*
**Chronicles*, vol. 6, trad. S.D.F Salmond, Ante-Nicene Fathers, Edinburgh, 1980
**Chronographiae. The Extant Fragments*, vol. 1, trad. Martin Wallraff (dir.), de Gruyter, 2007
**Fragments des Cestes. Provenant de la collection des tacticiens grecs*, Paris, Jean-René Vieillefond (Collection des universités de France), 1932
**Letter to Aristides*, vol. 6, trad. S.D.F Salmond, Ante-Nicene Fathers, Edinburgh, 1980
**Letter to Origen*, vol. 4, trad. F. Crombie, Ante-Nicene Fathers, Grand Rapids, 1980

-Apulée : *L'Ane d'Or, Apologie, Le Démon de Socrate, les Dogmes de Platon, Du dieu de Socrate, Hermès Trismégiste, le Monde*

-Aristippe : *Artabaze, Autre question, De l'Éducation, De la Vertu, Pour celui qui croyait être déshonoré, Pour celui qui s'exerçait aux jeux, Pour ceux qui lui reprochent…, Pour Laïs, Pour Laïs sur son miroir, Pour le mendiant, Pour le président du Banquet, Pour les domestiques, Pour les exilés, Pour les naufragés, Pour Poros, Le Donneur de Conseils, Erméias, Histoire de la Libye, Lettre à sa fille Arété , Philomèle, Prière à Denys, Prière sur une statue, La Question, Le Songe, Sur la fille de Denys*

-Arnobe : *Contre les gentils, Contre les Païens,*

-Saint Augustin : *La Catéchèse pour débutants, La Cité de Dieu, Commentaire anti-manichéen, Commentaire littéral, Confessions, Contre Fauste, Contre Hilaire, Controverses, Contre la lettre de l'hérétique Donat, De Doctrina Christiana, De la correction…, De la doctrine chrétienne, De la Grâce et…, De utillitate credenti De vera Religione, De quatre-vingt-trois questions, De Trinitate, Exposition de six questions…, Lettres, Le Maître, Ouvrage inachevé contre Julien, Rétractions, Sermons, Soliloques, Sur la trinité, Sur le Mensonge, la Vraie religion*
* www.abbaye-saint-benoit. ch/saints/ augustin
**Confessions*, trad. Arnaud d'Andilly, dossier, Gallimard, Paris, 1993

-Callimaque : *Arsinoé II, Biche de Cérynie, La Chevelure de Bérénice, Collection des merveilles…, Hymne à Artémis, Hymne à Délos, Hymne à Démeter, Hymne à Zeus, Hymnes, L'Ibis, Epigramme III, L'Hécalé, Origines –Aitia, Pinakes*
**Œuvres de Callimaque*, traduction nouvelle avec notices et notes de Joseph Trabucco, Librairie Garnier Frères, Paris, 1934
**The poems of Callimachus*, traduction, introduction et notes de Frank J. Nisetich, Oxford University Press, 2001

-Martianius Capella : *Des Noces de Mercure…, Tiers livre*

-Clitomaque : *Consolation, Sur la suspension du jugement, Sur les Sectes*

-Corippe : *La Johannide, De Laudibus Justini*

-saint Cyprien : *A Démétrien, A Donat, Ad Fortunatum, Avantages de la Patience, De Idolorum vanitate, De l'unité de l'Eglise, De la Conduite des vierges, De l'oraison dominicale, De la vanité des idoles, Correspondance, De la Mortalité, Des bonnes œuvres et de l'aumône, Des tombés, Exhortatione Martyri, Sur les spectacles, La Terre des Vierges, Unitate Ecclesaiœ*

-Aelius Donat : *Commentaires de Térence*

-Dracontius : *Tragédie d'Oreste, Les Louanges de Dieu, La Romuléenne*

-Eratosthène : *La Description de la Grèce, Conquêtes d'Alexandre*

-Minucius Felix : *Du Destin, L'Octavius*

-Florus : *Abrégé d'histoire romaine*

-Fronton : *Lettres*
**Lettres inédites de Marcus Aurélius et de M. C. Fronton*, traduites avec le texte latin en regard et des notes par M. Armand Cassan, tome 2, A. Levasseur Libraire, Paris, 1830

-Fulgence : *Ad Monimum, Ad Thrasamundum, Contra Arianos liber unus, De aetatibus mundi et hominis, De Fide, Expositio sermonum antiquorum, Expositio Virginlianae continentiae*

-Florus : *Vergilius orator an poeta*

-Fronton : *De diferentiis vocabularum, Éloge de la fumée et de la poussière, Eloge de la Négligence, Principes d'histoire*

-Fulgence de Ruspe : *Mitologiae, Réponse aux dix Objections, Fisiologus, Virgile dévoilé*
* *Selected works*, traduit par Robert B. Eno, col "Fathers of the church", tome 95, The Catholic University of America, 1997

-Hégésias : *L'Abstinent,*

-Juba II: *Arabica, Archéologie romaine, Babyloniaca, De la cuisine, Description des oiseaux de Diomède, Eloge– Hôtes, Histoire romaine, Libyca, Similitudes*

-Lactance : *Au confesseur Donat, Carmen de aue phoenice, la Colère de Dieu, la Création de l'homme, Entretiens de table, Grammaticus, Institutions de la religion, Institutions Divines, Itinéraire d'Afrique à Nicomédie, L' Ouvrage de Dieu, la Persécution, Symposium*

-Lacydes de Cyrène : *Sur la nature*

-Luxorius : *About a Stone Coffin, Cornicius, To a Fat and Unlucky Falconer, To a Noisy and Raging Dwarf, Eutychus, The little dog, Orthographia*
* *A Latin Poet Among the Vandals*, Columbia University Press, 1961

-Macrobe : *Commentaire au Songe de Scipion, Saturnales*

-Marcus Manilius : *Les Astronomiques*

-Nonius Marcellus: *De compendiosa doctrina*

-Optat de Milev : *Traité contre les Donatistes*
**Traité contre les donatistes*, traduction M. Labrousse (éd), Sources chrétiennes 412, Paris, 1995

-Némésien : *Le Cynegeticon, les Halieutiques, Prière d'Hercule, la Nautique*

-Polemius : *L'Itinéraire, Roman d'Alexandre*

-Priscien : *Exercices préliminaires, Institutio de nomine et pronomine..., Institutions Grammaticales, Partitiones duodecim versuum, Sur les mètres des pièces de Térence, Sur les représentations...*

Quodvultdeus : *Traité contre cinq hérésies, Livre des promesses...*

Synésios de Cyrène : *Catastasis, Correspondance, De la Providence, De la royauté, Des songes, Dion, Éloge de la calvitie, Hymnes, Récit égyptien, Opuscules*

-Térence : *Héautontimoroumenos, Les Adelphes, L'Adrienne, L'Eunuque, L' Hycère, Phormion*
**Œuvres Complètes*, Editions Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1971

-Terentianus Maurus : *De metris, De litteris, De syllabis, Pedibus, Traité de la musique*

-Tertullien : *A sa femme, A Scapula, L'Apologétique, Aux Martyrs, Aux nations, Aux païens, Contre les Juifs, Contre les nations, Contre les spectacles, Contre Marcion, Contre Praxeas, De l'Ornement des femmes, De la monogamie, De la pénitence, De la Résurrection de la Chair, La Couronne du soldat, Du Manteau, Du voile des vierges, Exhortation à la chasteté, Jeûne, Ornement des femmes, l'Idôlatrie, la Prescription des hérétiques, Monogamie, Pudicité, Sur l'Idolâtrie, Le Scorpiaque, Sur la Chair de Jésus-Christ, Sur la fuite pendant la persécution*
**L'Apologétique*, édition classique par E.M. Gaucher, Imprimerie des Orphelins Apprentis, Paris, 1898

-Théodore de Cyrène : *Les Questions, Sur les Dieux*

-Tichonius : *Commentaire de l'Apocalypse, De bello intestino, Expositiones diversarum causarum, Livre des règles*

-Aurelius Victor : *L'Abrégé (Epitomé), Vies des Césars, Vies des Hommes illustres de Rome, Origo gentis romanae*
**Galerie romaine ou les hommes illustres de Rome et les Césars*, traduit par A. Caillot, Libraire Bolste et fils aîné & Libraires Dufour et Cie, Paris, 1825
**Origine du peuple romain : Hommes illustres de la ville de Rome*, Editeur Panckoucke, Paris, 1846

-Victorinus : *Adversus Arium, Ars grammatica, De syllogismis hypotheticis, De verbis scripturae, De Hoimoousio*

Recipiendo, De inventione, De Trinitate, Liber ad Justinum manichaeum, Liber de Definitionibus, Liber de generatione…, Liber de physicis, Hymnes trinitaires

-Victor de Vita : *Histoire de la persécution*

BIBLIOGRAPHIE

*ALBERT, Paul, *Histoire de la littérature romaine*, tome 2, col. « Histoires littéraires », Libraires-éditeurs Ch. Delagrave et Cie, Paris, 1871.

*ALBRECHT, M. von, *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius,* II, Leyde, 1997.

*ALLARD, Paul, « De la mort des persécuteurs de l'Eglise, Lactance et le De Mortibus Persecutorum » in *Revue des Questions Historiques*, tome LXXIV, octobre 1903.

*AMAND, Dom David, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1945.

* AMPERE, J.-J., « Littérature païenne et chrétienne du IV[e] siècle : Ausone et Saint Paulin », p.704-728, in *Revue des deux mondes*, période initiale, tome 11, 1837.

*ANDERSON, William S., "Introduction", in *A Terence reader, selections from six plays*, Bolchazy-Carducci, Illinois, 2009.

*ANDREAU, Jean, « Banque grecque et banque romaine dans le théâtre de Plaute et de Térence », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 80, p. 461-526, 1968.

*ARNAULD, Dominique, *Histoire du christianisme en Afrique : les sept premiers siècles*, Karthala, Paris, 2001.

*ARNAUD-LINDET, Marie-Pierre, *Histoire et politique à Rome : les historiens romains (IIIe siècle av. J.-C.)*, Editions Bréal, Paris, 2001.

*AULU-GELLE, *Les nuits attiques,* in www.remacle.org/bloodwolf/ erudits

*AURELE, Marc, *Pensées de l'empereur Marc Aurèle Antonin*, traduction et notes par Alexis Pierron, Libraire-Editeur Charpentier, Paris, 1843.

*AUTEURS, *Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres et arts*, Imprimerie de la Bibliothèque Universelle, Paris, 1816.

*AUTEURS, *Journal des Savans*, Institut de France, l'Imprimerie Royale, Paris, Paris, 1817.

* AUTEURS, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Société gens de lettres, Paris, 1822.

*AUTEURS, *Choix des monumens primitifs de l'Eglise chrétienne*, Société du Panthéon littéraire, Paris, 1843.

*AUTEURS, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, tome 1, Société de professeurs de philosophie, L. Hachette, libraire de l'Université royale de France, L. Hachette & Cie, Paris, 1844.

*AUTEURS, *Nouvelle revue encyclopédique*, tome 4, Libraires Firmin Didot Frères, Paris, 1847.

*AUTEURS, « Mémoire sur Aristippe l'ancien et l'école de Cyrène », in *Séances et travaux de l'Académie des sciences*, tome 83, Académie des Sciences Morales et Politiques de France, Libraires A. Durand et Pedone Laurière, Paris, 1868.

*AUTEURS, *Moorish Literature*, Kessinger Publishing, 2004.

*AUTEURS, *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, Quadrige, 2002.

*BAILLET, Adrien (ed.), *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, éditeur Charles Moette et al., Paris, 1725.
*BANHAKEIA, Hassan, « Apulée, écrivain amazigh » in *Passerelles*, n° 25, p. 27-38, Thionville, 2003.
--, *L'amazighité en questions*, Editions Tawiza, collection « Pour tamazight », n°2, Oujda, 2011.
--, *L'enseignement de l'amazigh*, Editions Tawiza, collection « Pour tamazight », n°3, Oujda, 2011.
--, *Mots et Maux*, Editions Tawiza, Oujda, 2013.
*BARATIN, Marc, « Grammaticalité et intelligibilité chez Priscien », p. 155-164, in Sylvain Auroux, *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Université de Lille III, 1984.
*BARATIN, Marc, et al., (Groupe *Ars Grammatica)*, « Le *De Adverbio de* Priscien », *Histoire Épistémologie Langage 27/II*, p. 7-28, SHESL, 2005.
*BARNARD, John, "The preface", in Lawrence Echard, *Terence's Comedies and Plautus's Comedies* (1694), n°129, William Andrews Clark memorial library, university of California, Los Angeles, 1968.
*BASSET, René, « Recherches sur la religion des Berbères » in *L'Histoire des Religions*, éditeur Ernest Leroux, Paris, 1910.
*BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Libraire Desoer, Paris, 1820.
*BAYLE, P. & DE MARSY, F.M. & ROBINET, J.B.R., *Analyse raisonnée de Bayle*, tome 4, Londres, 1755.
*BEAUJEU, Jean, « Les dieux d'Apulée », p.385-406, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 200, n°4, 1983.
*BECK, J. W., (ed), *Terentianus Maurus. De syllabis*, Göttingen, 1993.
*BELOUINO, Paul, *Dictionnaire général et complet des persécutions souffertes par l'Eglise catholique*, 1851.
*BEN MIS, Mustapha, *Madahir alfikr alaaqlani fi taqafa alamazighiya alqadima*, Editions Idgl, Rabat, 2005.
*BENSON, Edward, *Cyprian, his life, his times, his work*, Kessinger Publishing, 2005
*BERGSON, Henri, *Le rire*, PUF, Paris, 1940.
*BERTHAUT, H. & Georgin, Ch., *Histoire illustrée de la littérature latine*, Hatier, Paris, 1947.
*BERTRAND, Jean-Pierre & GAUVIN, Lise (eds), *Littératures mineures en langue majeure, Québec / Wallonie-Bruxelles*, Presses interuniversitaires européennes, Bruxelles, 2003.
*BEUGNOT, Auguste, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, tome1, Firmin Didot Frères Librairie, Paris, 1835.
*BEUGNOT, Bernard, « La Fontaine et Montaigne : essai de bilan », p. 43-65, Études françaises, vol. 1, n° 3, 1965.
*BIAGIO CONTE, Gian & SOLODOW, Joseph B. & FOWLER, Don P. & MOST, Glen W. *Latin literature: a history*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
*BIRD, H.W. « Introduction Sextus Aurelius Victor : his life and career », in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*, Liverpool University Press, 1994.
*BLACKBURN, Alexander, *The Myth of the Picaro : Continuity and Transformation of the Picaresque Novel, 1554-1954*, University of North Carolina Press, 1979.

*BOISSIER, Gaston, « La jeunesse de Marc-Aurèle d'après *Les lettres* de Fronton », in *Revue des deux mondes*, mars-avril 1868, tome 74, in www. mediterranees.net / histoire_romaine / empereurs_2siècle / boissier. html.
--, *Promenades archéologiques. Rome et Pompéi*, Hachette, Paris, 1881.
--, *Fin du paganisme*, tome 2, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1909.
--, *La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, tome 2, Elibron Classics, Adamant Media Corporation Editeur, 2001.
*BONNET, C. & LANÇON, B. *L'Empire romain de 192 à 352 : du Haut-Empire à l'Antiquité tardive*, « Documents et Histoire », Ophrys, Paris, 1997.
*BOSSUET, "Mémoire sur la bibliothèque ecclésiastique de M. Dupin », in *Œuvres Complètes*, tome 20, Libraire-éditeur Louis Vivès, Paris, 1864.
*BOST, A. *Histoire générale de l'établissement du christianisme*, tome 1, d'après l'allemand de C.G. Blumhardt, Imprimerie-Librairie Marc Aurèle Frères, Valence, 1838.
*BOUCHARD, Mawy, *Avant le roman : l'allégorie et l'émergence de la narration française au 16e siècle*, Faux titre, Rodopi, Amsterdam, 2006.
*BOULEGUE, Laurence & LEVY, Carlos (eds), *Hédonismes : penser et dire le plaisir dans l'antiquité et à la renaissance*, « Cahiers de philologie, apparat critique », Presses universitaires Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2007.
*BRETT, Michael, *The Berbers*, Blackwell Publishing, London, 1997.
*BRIAND-PONSART, Claude (sous la direction de), *Identités et cultures dans l'Algérie antique*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Rouen, 2005.
*BRIAND-PONSART, Claude & CROGIEZ, Sylvie, (edit), *L'Afrique du Nord antique et medieval, (mémoire, identité et imaginaire)*, Publications de l'université de Rouen, Rouen, 2002.
*BROWN, Peter, *Augustine of Hippo, a biography*, University of California Press, California, 2000.
*BUCHON, Jean Alexandre C., *Choix de monuments primitifs de l'église chrétienne*, Société du Panthéon Littéraire, Paris, 1843.
*BURNS, J. Patout Jr., *Cyprian the Bishop*, Routledge, 2002.
*BUSCHINGER, Danielle, « L'Alexandre de Strasbourg », p.82-94, in Peter Andresen, (ed.) *Pratiques de la traduction au Moyen Age*, Museum Tusculanum Press, Copenhague, 2004.
*BUSINE, Aude, *Paroles d'Apollon, pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe –VIe siècles)*, Brill, 2005.
*BUTLER, Alban, *Vies des pères, martyrs et autres principaux saints*, tome 4, traduit librement de l'anglais par Jean François Godescard, Imprimerie de Décourchant, Paris, 1836.
--, *Vie des pères, des martyrs, et des autres principaux saints*, tome 8, Vanlinthout et Vandenzande, Louvain, 1830.
--, *Lives of the Saints*, BiblioBazaar, 2008.
*CABARET-DUPATY, M., *Poetae minores*, Bibliothèque latine-francaise, 2e série, Panckoucke, Paris, 1842
*CALLEBAT, Louis, *Langages du roman latin*, Georg Olms Verlag, 1998.
*CAMPS, Gabriel, *Les Berbères*, coll. « Encyclopédie de la Méditerranée », Alif & Edisud & Toubkal, 1996.
- *Les Berbères, mémoire et identité*, coll. Babel, Actes Sud, Barzakh, Le Fennec & Elyzad, 2007 (1980).

*CAMPS, Gabriel & CHAKER, Salem, (sous la direction de), *Encyclopédie berbère.* Editions Edisud, Aix-en-Provence, 1984.
*CANTU, De Cesare, *Histoire des Italiens*, traduit par Armand Lacombe, Firmin Didot frères, fils et cie, Paris, 1895.
*CAPDEVILLE, Gérard, « Les dieux de Martianus Capella », p. 251-299, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 213 n°3, 1996.
*CARCOPINO, Jérôme, *Le Maroc antique*, Gallimard, 1943.
*CARY, George, *The Medevil Alexander*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
*CASPAR, Philippe, *L'embryon au IIe siècle*, L'Harmattan, Paris, 2002
*CEILLIER, Rémi, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, tome 9, Libraire-éditeur Louis Vivès, 1861.
*CHAFIQ, Mohamed, *Aperçu sur trente-trois siècles d'histoire des Amazighs*, Alkalam, Mohammedia, 1989.
*CHAMPAGNY, Comte Franz de, *Les Antonins – ans de J.-C. 69-180*, tome 3, deuxième édition, Libraire-éditeur Ambroise Bray, 1866.
*CHAMPEAUX, Jacqueline, « Arnobe lecteur de Varron », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 40 (1994), p. 327-352, in www.documents.irevues.inist.fr/
*CHARMA, Antoine *Réponses aux questions de philosophie*, Librairie Classique et Elémentaire de L. Hachette, Paris, 1835.
*CHARPENTIER, Jean-Pierre, *Etudes sur les pères de l'Eglise*, tome 1, Librairie Classique de Mme Veuve Maire-Nyon, Paris, 1853.
--, *Le songe à la Renaissance*, Université de Saint-Etienne, Colloque international de Cannes 1987, 1990.
*CHATEAUBRIAND, *Etudes historiques*, in *Œuvres complètes*, tome 5, Editeurs Pourrat Frères, Imprimerie de Crapelet, Paris, 1836.
--, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Librairie Garnier Frères, Classiques Garnier, Paris, 1860.
--, *Génie du christianisme*, troisième partie, livre second (philosophie), in *Œuvres complètes*, tome 13, Imprimerie de Tencé frères, éditeurs, Bruxelles, 1828.
*CICERON, « Des la nature des dieux », traduction d'Olivet, in *Œuvres philosophiques*, tome 4, Imprimerie de Didot Jeune, Paris, 1796.
--. *La République*, livre 3e, VI, traduction de M. Villemain et Angelo Mai, Librairie Académique, Didier & C°, Paris, 1878.
*CIGNOLO, C., ed., *Terentiani Mauri De litteris, de syllabis, de metris. Introduzione, testo critico e traduzione*, 2 vols, Hildesheim-Zürich-New York, 2002.
*CLERICO, Geneviève, (traduction et édition), *Sanctius Minerve, ou les causes de la langue latine*, Presses universitaires de Lille, 1982.
*COLISH, Marcia L., *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, tome 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, 2 ^e^ edition, E.J. Brill, 1990.
*COLLINS, Roger, *Early medieval Spain : unity in diversity, 400-1000,* New studies in Medieval History, St Martin's Press, 2e edition, New York, 1995.
*COLOMBAT, Bernard, « La problématique de la « transitivité « dans la tradition grammaticale latine. Quelques jalons de Priscien aux premiers humanistes », *Histoire Épistémologie Langage 25/I, p.151-172, SHESL*, 2003.

*CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin, *De la religion : considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, tome 4, Libraire De Mat, Bruxelles, 1833.
--, *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, publié par Béchet, Libraire Béchet Aîné, Paris, 1842.
*CORNEVIN, Robert, *Histoire de l'Afrique, des origines au XVI e siècle*, tome 1, Payot, Paris, 1962.
*CORIPPE, *La Johannide*, tome VII, Secrétariat général de l'Institut de Carthage, Tunis, 1900.
*COULOUBARITSIS, Lambros, *Aux origines de la philosphie européenne : de la pensée archaïque au néoplatonisme*, édition 4, « Le point philosophique », De boeck, Bruxelles, 2003.
*COURTOIS, Christian, *Victor de Vita et son œuvre. Etude critique*, Imprimerie officielle du gouvernement général de l'Algérie, Alger, 1954.
*COX MILLER, Patricia, *Dream in Late Antiquity- Studies in the imagination of a Culture*, Princeton University Press, 1997.
*CRAPELET, Georges-Adrien, *Etudes pratiques et littéraires sur la typographie*, tome 1, Imprimeur Crapelet, Paris, 1837.
*CYPRIEN, *Œuvres complètes*, traduction de N.S. Guillon, J. Angé et Cie éditeurs, Paris, 1837.
--, *Extrait fidèle de quelques ouvrages de saint Cyprien, dédié aux jureurs*, Imprimerie de Crapart, place Saint-Michel, no. 129, Paris, 1791.
*D'URBAN, Fortia & MIELLE, Jean-François, *Histoire générale du Portugal : depuis les origines des Lusitaniens jusqu'à la régence de Don Miguel*, Libraires frères Gauthier et Cie, tome 1, 1829.
*DASSONVILLE, Michel, *Ronsard, étude historique et littéraire, III.- Prince des Poètes ou Poète des Princes (1550-1556)*, Librairie Droz, Genève, 1976.
*DAUNOU, Pierre Claude François, *Cours d'études historiques*, tome 16, Libraires Firmin Didot Frères, Paris, 1847.
*DAUTHEVILLE, Casimir, *Essai d'un exposé historico-dogmatique du système d'Arius*, thèse, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1847.
*DAVESNE, Alain & MIROUX, Georges, *L'Anatolie, la Syrie, l'Egypte : de la mort d'Alexandre au règlement de Rome (323-55 av. J.-C.)*, coll. « Amphi Histoire ancienne », Bréal, 2004.
*DE FOUCAULD, Charles, *Dictionnaire Touareg-Français*, L'Harmattan, Paris, 2005
*DE LA MALLE, Dureau, *L'Algérie, histoire des guerres des Romains, des Byzantins et des Vandales, manuel algérien*, Firmin Didot frères, 1852.
*DELARUE, Fernand, *Stace, poète épique : originalité et cohérence*, Bibliothèque d'études classiques, Peeters, Louvain, 2000.
*DE SAINT-ALLAIS, *L'art de vérifier les dates des faits historiques*, Imprimeur de S.A.R. Madame, Paris, 1820.
*DESLANDES, André-François, *Histoire critique de la philosophie*, tome 2, Editeur François Changuion, Amsterdam, 1756.
*DE SALINIS, Louis-Antoine & DE SORBIAC, *Précis de l'histoire de la philosophie*, 3e édition, Hachette et Cie, Paris / Alger, 1847.
*DESVEAUX, Emmanuel & MALEUVRE, Jean-Yves, « Hélène reconquise ou la « canonisation » de Peau d'Ane » in C. de Vielle, P. Swiggers & G. Jucquois (édit),

Comparatisme, mythologies, langages. En hommage à Claude Lévi-Strauss, Peeters Publishers, 1994.
*DIDEROT, Denis, « Réflexions sur Térence », 1762 in *Œuvres Complètes de Diderot*, tome 5, Garnier, Paris, 1875.
*DIDEROT, Denis & D'ALEMBERT, Jean, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, tome 10 « crith- dinw », Les Sociétés typographiques, Berne & Lausanne, 1782.
*DI NATALE, Violaine, « Martianus Capella, *Les Noces de Mercure et de Philologie* », in revue Poésie : technique, métaphysique, forme, sens », n° 11&12, Dédale, Maisonneuve & Larose, automne-hiver 2000.
*DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, éditeur-libraire Charpentier, Paris, 1847.
--, *L'Académie*, traduction de Robert Grenaille, Garnier, Paris, 1933.
*DODGEON, Michael H. & Lieu, Samuel N. C., (compiled and edited by), *The Roman Eastern frontier and the Persian Wars (Ad 226-363) : a documentary history*, Routledge, 1994.
*DOUBLON Henriette & D'ESCURAC, Doisy Pavis, « *Pour une étude sociale de l'Apologie d'Apulée* », p.89-101, in *Antiquités africaines*, 8, 1974.
*DUCKETT, William (fils), *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, tome 2, seconde édition, Aux Comptoirs de la direction & Michel Levy Frères, Paris, 1855
*DUNAND, F., *Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée*, Brill Academic Publishers, 1973.
*DUPORT, Danièle, *Le jardin et la nature : ordre et variété dans la littérature de la Renaissance*, Librairie Droz, Genève, 2002.
*DUVAL, Noël, « L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord », p.345-399, in Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste (21-28 septembre 1986), Publications de l'Ecole française de Rome, 123, 1989.
* DUVAL, Yves-Marie, « La lecture de *l'Octavius* à la fin du IVe siècle, la fin des proteptiques », p.56-68, *Revue des Etudes Augustiniennes*, vol. XIX, n° 1-2, 1973.
*EINARSON, B., «Terentianus Maurus 210», p. 40-41, *Classical Philology*, 64, 1969.
*ELLIS, R., «An emendation of Terentianus Maurus», *Classical Review*, 16, 1902.
*EVANS, G.R., *First Christian Theologians*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
*FANTAR, Muhammad & VELA I AULESA, Carles, *Los fenicios en el Mediterraneo*, Enciclopedia del Mediterraneo, Icaria editorial & Cidob edicions, Barcelona, 1999.
*FARRAR, W., *History of interpretation*, Kessinger Publishing, 2004.
*FENELON, *Œuvres de Fenelon*, tome 3, Firmin Didot, fils et Cie, Libraires, Paris, 1857.
--, *Traité du ministère des pasteurs*, Lefèvre, 1835.
*FEUILLET DE CONCHES, Félix, *Causeries d'un curieux*, Publié par H. Plon, Paris, 1862.
*FICK, Nicole, « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », p.31-51, in *Revue belge de philolgie et d'histoire*, tome 65, fascicule 1, Antiquité-Oudheid, 1987.
--, « Ville et campagne dans les Métamorphoses d'Apulée », p. 110-130, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 69, fascicule 1, Antiquit-Oudheid, 1990.
*FICKER, F., *Histoire de la literature classique ancienne, Seconde Partie : littérature romaine*, traduit par M. Theil, L. Hachette, Paris, 1837.

*FINN, T.M., "Quodvulteus", in *Studia Patristica, vol. XXXI – Preaching – Second Century – Tertullian to Arnobius – Egypt*, E.A. Livingstone (éditeur), Peeters Publishers, 1997.
*FLAMANT, Jacques, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV[e] siècle*, E.J. Brill, Leiden, 1977.
--, « Macrobe : une langue philosophique », p. 219-232, in *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Publications de l'École française de Rome, 161, Rome, 1992.
*FLEURY, Pascale, *Lectures de Fronton, un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, coll. « Etudes Anciennes », Les Belles Lettres, Paris, 2006.
*FLORUS, *Abrégé de l'histoire romaine*, traduit par F. Ragon, Editeur C.L.F. Panckoucke, Paris, 1833.
*FONTAINE, J., « Avant-Propos », in Pierre Monat, Jean-Yves Guillaumin & Stéphane Ratti, *Autour de Lactance*, Presses Universitaire Franche-Comté, 2003.
*FONTANIER, Pierre, *Les figures du discours*, Champs, Flammarion, Paris, 1977.
*FONTENELLE, *Traité sur la nature de l'églogue*, in *Œuvres*, tome 3, A. Belin, Paris, 1818.
*FREND, W.H.C., "The Christian period in Mediterranean Africa, c. AD 200 to 700), in John D. Fage, (edit), *The Cambridge history of Africa, tome 2 (from C. 500 to AD 1050)*, Cambridge university press, 1976.
*FREPPEL, *Les pères de l'Eglise des trois premiers siècles*, Victor Retaux et fils, libraires-éditeurs, Paris, 1894.
*GABARROU, François, *Le latin d'Arnobe*, Librairie ancienne Honoré Champion, éditeur Edouard Champion, Paris, 1921.
--, *Arnobe, son œuvre*, Librairie ancienne Honoré Champion, éditeur Edouard Champion, Paris, 1921.
*GALVADA, Antonio C., *Pensamientos de San Agustin*, Barcelona: Editorial Sintes, 1957.
*GARCEA, Alessandro & LOMANTO, Valeria, « Varron et Priscien : autour des verbes *Ad significare et consignificare* », *Histoire Épistémologie Langage* 25/II : p. 33-54, SHESL, 2003.
*GENOUDE, Antoine Eugène de, *La divinité de Jésus-Christ*, tome 1, éditeurs Dufour et C°, Paris, 1842.
*GERARD, Jules, *L'Afrique du Nord*, E. Dentu éditeur, Librairie de la Société des Gens de Lettres, 1860.
*GILSON, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2[e] édition, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
*GOLLNICK, James, *Love and the soul : psychological interpretations of the Eros and Psyche myth*, editions SR, Canadian corporation for studies in Religion, 1992.
*GOSSELLIN, Pascal François Joseph, *Géographie des Grecs analysée ou les systèmes d'Eratosthènes, de Strabon et de Ptolémée comparée entre eux et avec nos connaissances modernes*, Imprimerie de Didot l'aîné, Paris, 1790.
*GOUIRAND, Pierre, *Aristippe de Cyrène, le chien royal : une morale du plaisir et de la liberté*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2005.
*GOULON, Alain « Une présentation personnelle de l'épicurisme par Lactance (*Inst.* 3,17) : objectivité, habileté ou rouerie ? » in Pierre Monat, Jean-Yves

*GUILLAUMIN, Jean-Yves & RATTI, Stéphane *Autour de Lactance*, Presses Universitaire Franche-Comté, 2003.
*GRIBOMONT, Jean, « Les plus anciennes traductions latines », p.43-66, in Jacques Fontaine, Charles Pietri, *Le Monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985.
*GRIMAL, Pierre, *Les Romans grecs et latins*, traduction, « La Confession de saint Cyprien », p. 1389-1413, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1958.
--, *La vie à Rome dans l'Antiquité*, PUF, col. « Que sais-je ? », 1953.
-« L'ennemi de Térence, Luscius de Lanuvium », p. 281-288, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 114e année, n°2, 1970.
--, « Considérations sur les Adelphes de Térence », p. 38-47, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 126e année, n°1, 1982.
*GSELL, Stéphane, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (8 tomes), Librairie Hachette, Paris, 1913-1928.
*GUENERON, Hervé, *La libye*, col « Que sais-Je ? », PUF, 1976.
*GUGLIERMINA, Isabelle, *Diogène Laërce et le cynisme*, col « Philosophe ancienne », Presses Universitaires Septentrion, Lille, 2006.
*GUILLAUMIN, J.-Y., « Arts libéraux et philosophie chez Lactance (Instituions divines 3, 25) », in Pierre Monat, Jean-Yves Guillaumin & Stéphane Ratti, *Autour de Lactance*, Presses Universitaire Franche-Comté, 2003.
*GUILLON, Marie-Nicolas-Silvestre, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Eglise grecque et latine ou cours d'éloquence sacrée*, 1e Partie, tome 3, Méquignon-Havard Libraire, Paris, 1824.
*GUINGUENE, Pierre Louis & Saverio Salfi, Francesco, *Histoire littéraire d'Italie*, publié par Michaud Frères, Paris, 1819.
*GULLO, Sylvain, *Théodore de Cyrène, dit l'athée, puis le divin*, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », Paris, 2006.
*GUTIERREZ-MARTIN, José Luis, « *Optato de Milevi . Actualidad de un escritor afrorromano de la antigüedad tardia* », AHIg 6, 1997, p.275-304, in www.dialnet. unirioja.es / servlet / fichero_articulo
*HAASE, Wolfgang, (rédacteur) *Rise and Decline of the Roman World*, editions Walter de Guyter, Berlin-New York, 1987.
*HANNICK, Jean-Marie, « Historiographie gréco-romaine, FLORUS (IIe s. p.C.) », in http://bcs.fltr.ucl.ac.be/ENCYC-1/florus.htm
*HARRISON, Stephen J., *Apuleius – A Latin Sophist*, Oxford University Press, 2004.
*HAVET, Louis « Les manuscrits de Nonius Marcellus, grammairien latin de la fin du IIIe siècle », p. 132-135, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 29e année, n°2, 1885.
*HAYS, G., "Tales out of school: grammatical culture in Fulgentius the Mythographer", in *Latin Grammar and Rhetoric. From Classical Theory to Medieval Practice*, C.D. Lanham, Continuum, London-New York, 2002.
*HECKEL, Waldemar & YARDLEY, John, *Alexander the Great: historical texts in translation*, Blackwell Publishing, 2004.
*HECQUET-NOTI, Nicole, « Fortuna dans le monde latin : chance ou hasard ? » in Yasmina Foehr-Janssens, Emanuelle Métry, *La fortune, thèmes, représentations, discours*, Droz, coll. « Recherches et Rencontres », 2003.

*HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 1990.
*HEIM, François, *La théologie de la victoire, de Constantin à Théodose*, coll. « Théologie Historique », n°89, Centre National des Lettres, Paris, 1992.
*HOEFER, Jean Chrétien Ferdinand de, *Nouvelle Biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Firmin Didot frères, Paris, 1858.
*HOMERE, *L'Odyssée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.
*HUGHES, Kevin L., *Constructing Antichrist : Paul, biblical commentary, and the development of doctrine in the Early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, 2005.
*HUGONIOT, Christophe, « Les spectacles dans le royaume vandale », in Emmanuel Soler & Françoise Thelamon, (direc.) *Les jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, col. « Les cahiers du GRHis, n°19, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2008.
*HUMFRESS, Caroline, *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York, 2007.
*IBBA, Antonio & TRAINA, Giusto, *L'Afrique romaine : de l'Atlantique à la Tripolitaire (9-439 ap. J.-C.)*, Bréal, coll. « Capes Agrégation », Paris, 2006.
*INGLEBERT, Hervé, « Arnobe et l'histoire de Rome », p.151-162, in Jean Peyras & Tirologos, *L'Afrique du Nord antique : cultures et paysages*, colloque de Nantes, mai 1996, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999.
*INGREMEAU, Christiane, « Lactance et la philosophie des passions », (p.283-296), in Bernard Pouderon & Joseph Doré, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, coll « Théologie Historique », n° 105, Beauchesne, Paris, 1998.
*JACOB, F., « Voltaire et Lactance », in Pierre Monat, Jean-Yves Guillaumin & Stéphane Ratti, *Autour de Lactance*, Presses Universitaire Franche-Comté, 2003.
*JEHAN, Louis-François, *Dictionnaire des origines du christianisme ou histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne*, publié par J.P. Migne, Bibliothèque universelle du clergé, Paris, 1856.
*JULIEN, Charles-André, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris, 1931.
*JURGENS, William A., *The Faith of the Early Fathers*, tome 1, Liturgical Press, 1970.
*KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W.V., *Latin Literature*, The Cambridge History of Classical Literature, Cambridge university Press, 1982.
*KILMARTIN, Edward J., *The Eucharist in the West*, Pueblo Book, Liturgical Press, Minnesota, 1998.
*KRISTEVA, Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Paris, 1988.
*LACOMBRADE, Christian, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, « Les Belles Lettres », Paris, 1951.
*LANCEL, Serge, « « Curiositas » et préoccupations spirituelles chez Apulée », p. 25-46, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 160, n°1, 1961.
--, *Saint Augustine*, Canterbury: SCM Canterbury Press ltd, 2002.
--, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au V[e] siècle », p. 1199-1219, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144e année, n°4, 2000.
*LAURIN, Joseph-Rhéal *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, vol LXI, section B (n.10), Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954.

*LAVIRON, Hippolyte François Aristide, *Le christianisme jugé par ses œuvres ou de l'influence de la religion chrétienne*, tome 1, Librairie d'Eugène Belin & Librairie d'Ambroise Bray, Paris, 1857.
*LAW, R.C.C., "North Africa in the Hellenistic and Roman periods, 323 BC to 305 AD", p. 148-209, in J.D. Fage, Roland Anthony Oliver, *The Cambridge history of Africa : from 500 to AD 1050*, vol.2, Cambridge university press, 1986.
*LAZARO CARRETER, Fernando, « Lazarillo de Tormes en la picaresca », Ariel, Barcelona, 1972.
*LECLERCQ, Henri, *L'Afrique chrétienne*, tome 2, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1904.
*LECOMPTE, Stéphanie, *La chaîne d'or des poètes : présence de Macrobe dans l'Europe humaniste*, Droz, Genève, 2009.
*LEINER, Martin, « L'Eglise dans le monde » p.339-372, in André Birmelé, Pierre Bühler, Causse, Jean-Daniel & Kaennel, Lucie (éd), *Introduction à la théologie systématique*, Labor et Fides, Genève, 2008.
--, « L'Eglise dans le monde » p.339-372, in André Birmelé, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse & Lucie Kaennel (éd), *Introduction à la théologie systématique*, Labor et Fides, Genève, 2008.
*LEPELLEY, Claude, *L'empire romain et le christianisme*, Flammarion, col. « Questions d'histoire », Paris, 1969.
*LEVI, Eliphas, *Histoire de la Magie*, Éditions Guy Trédaniel, 1860.
*LEVY, Carlos « Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, p.30-46, tome 58, fascicule 1, Antiquité-Oudheid, 1980.
*LEWIS, Clive Staples, *The discarded image: an introduction to medieval and Renaissance literature*, Cambridge Unversity Press, 1994 (1964).
*LIMBURG BROUWER, P. van, *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs*, tome 8, van Boekern, Groningue, 1842.
*LONG, A. A., *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2nd edition, University of California Press, 1986 (1974).
*LUCIEN, *La Confession de Cyprien*, traduction de Pierre Grimal, *in Romans Grecs et latins*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1958.
*MACHIAVEL, *Le Prince*, Grands Ecrivains, Paris, 1986.
*MAMMERI, Mouloud, *Poèmes kabyles anciens*, La découverte, Paris, 2001.
*MASOLO, D.A., "African Philosophers in the Greco-Roman Era", in Kwasi Wiredu (edit.) *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
*MATTER, Jacques, *Histoire de l'école d'Alexandrie comparée aux principales écoles contemporaines*, tome 3, édition 2, Librairie de Firmin Didot, Paris, 1848.
*MAURY, A., *L'Ane d'or précédé du Démon de Socrate*, Tome 1, chez Jean-François Bastien, Paris, 1822.
*MENARD, Hélène, *Maintenir l'ordre à Rome*, Editions Champ Vallon, 2004.
*MERCIER, Ernest, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie)*, tome 1, Elibron Classics, Adamant Media Corporation, 2005.
*MERRILLS, Andrew H., "Vandals, Romans and Berbers: understanding Late Antique North Africa", in Andrew H. Merrills (éditeur), *Vandals, Romans and Berbers: new perspectives on late antique North Africa*, Ashgate publishing limited, 2004.

*MESSINA, Jean-Paul *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, L'Harmattan, 2007.
*METHY, Nicole, « Poésie et culture dans l'Afrique du second siècle. Le témoignage de l'Apologie d'Apulée », p.87-98, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 76, fascicule 1, Antiquité-Oudheid, 1998.
*MICHAUD, Joseph Fr. & MICHAUD, Louis Gabriel, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tome 16 (fr-ga), Imprimeur-libraire L.G. Michaud, Paris, 1816
--, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tome 73 (supplément), éditeur L.-G. Michaud, Paris, 1843.
*MILNER, J., *Histoire de l'église chrétienne jusqu'au milieu du XVI siècle*, tome 3, Libraire J.-J. Risler, Paris, 1849.
*MODERAN, Yves, « Corippe et l'occupation byzantine de l'Afrique : pour une nouvelle lecture de la Johannide », p.195-212, in *Antiquités africaines*, 22, 1986.
--, «Qui montana Gurubi colunt». Corripe et le mythe des Maures du cap Bon » p. 963-989 in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, Antiquité tome 99, n°2, 1987.
--, « Gildon, les Maures et L'Afrique », p.821-872, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, Antiquité, 101, n°2, 1989.
--, « De Julius Honorius à Corippus : la réapparition des Maures au Maghreb oriental », p. 257-285 in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 147e année, n° 1, 2003.
*MOHRMANN, Christine, *Etudes sur le latin des chrétiens*, 2e édition, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1961.
*MOLINO, Jean, « Lazarillo de Tormes et Les Métamorphoses d'Apulée », p.322-333, Bulletin Hispanique 67, 1965.
*MONCEAUX, Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, tome 1, E. Leroux, Paris, 1905.
--, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, tome 5e : saint Optat et les premiers écrivains donatistes, Editions Ernest Leroux, Paris, 1920.
--, *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, E. Leroux, 1920.
--, *La vraie Légende dorée*, éditions Payot, Paris, 1928.
*MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, tome VII, Grandeur des Romains, Libraire Garnery, Paris, 1822.
*MORESCHINI, Claudio, "Towards a history of the exegesis of Apuleius: the case of the "Tale of Cupid and Psyche", traduit par Coco Stevenson, in Heinz Hofmann, (edit) *Latin fiction : the latin novel in context*, Routledge, 2004.
*MORESCHINI, Claudio & NORELLI, Enrico, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, tome 1 (De Paul à l'ère de Constantin), Labor et Fides, Genève, 2000.
*MURCIA SANCHEZ, Carles, *La llengua amaziga a l'antiquitat a partir de les fonts gregues i llatines*, col. Cum Laude 4, PPU, Mont Juic institut d'estudis, Universitat de Barcelona, Barcelone, 2011.
*NADEAU, Marie-Thérèse, *Foi de l'Eglise : évolution et sens d'une formule*, éditeur Beauchesne, Paris, 1988.
*NARCY, Michel & REBILLARD, Eric (eds), *Hellénisme et chrisitianisme*, coll "Mythes, Imaginaires, Religions", Presses Universitaires de Septentrion, Lille, 2004.

*NÉMÉSIEN, *The Eclogues and Cynegetica of Némésien*, edited with an introduction and commentary by Heather J. Williams, Leiden, E.J. Brill, 1986.
--, *Œuvres*, texte établi et traduit par Pierre Volpilhac, Les Belles Lettres, Paris, 1975.
*NORBERG, Dag Ludvig, *An introduction to the study of the Medieval Latin versification*, The Catholic University of America Press, 2004.
*NOURRISSON, Jean-Félix, *Les pères de l'église latine*, L. Hachette et Cie, 1856.
--, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*, 4e édition, Librairie académique Didier et Cie, Paris, 1867.
*O'LOUGHLIN, Thomas, "Biblical Contradictions in the Periphyseon and the Development of Eriugen's Method", p.103-126, in Gerd van Riel & Carlos G. Steel, J.J. McEvoy, *Iohannes Scootus Eriugena: the Bible and hermeneutics*, Presses Universitaires de Louvain, 1996.
*O'MEARA, Dominic J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin, étude historique et interprétative*, Brill Academic Publishers, 1975.
*O'MEARA, John Joseph, *La jeunesse de saint Augustin, introduction aux Confessions de saint Augustin*, Cerf, Editions universitaires de Fribourg, Saint Paul, Suisse, 1997 (1988).
* GAUVARD, Claude & DE LIBERA, Alain & ZINK, Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, Quadrige, 2002.
*PADRO PARCERISA, Josep, *El Egipto del Imperio Antiguo*, historia 16, Madrid, 1989.
*PATAR, Benoit, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Editions Fides, Presses philosophiques, Quebec, Canada, 2006.
*PAVESIO-SEGUIN, Amedeo, « Apulée médecin et ses ouvrages scientifiques », p. 294-300, in *Revue d'histoire de la pharmacie*, année 54e, n°191, 1966.
*PERRIN, Michel & FONTAINE, Jacques, *L'homme antique et chrétien : l'anthropologie de Lactance*, Editions Beauchesne, 1981.
*PEZARD, André, *Dante sous la pluie de feu*, Librairie Philosophique J. Vrin, col. « Etudes de la philosophie médiévale », n° XL, 1950.
*PIERRON, Alexis, *Histoire de la littérature latine*, 3e édition, Hachette, Paris, 1863
*PIETRI, Charles, « Des questions à partir du passé », p.1-14, in Giuseppe Ruggieri (éd), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988, Beauchesne Editeur, Paris, 1988.
*PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre 5, 16, Dubochet, édition d'Emile Littré, Paris, 1848-1850.
*PLUTARQUE, *Œuvres morales*, tome 12, traduit par l'abbé Ricard, publié chez la Veuve Desaint, Paris, 1790.
-*Les vies des hommes illustres*, traduit par J. Amyot, Libraire P. Dupont, Paris, 1825.
*POLET, Jean-Claude, *Patrimoine littéraire européen : Héritages grec et latin*, tome 2, De Boeck Université, Bruxelles, 1992.
*POLET, J.-C. & PICHOIS, Claude, *Patrimoine littéraire européen, tome 1 : traditions juive et chrétienne*, De Boeck Université, 1992.
*POTTER, Louis Joseph Antoine de, *Histoire philosophique, politique et critique du christianisme et des églises chrétiennes depuis Jésus jusqu'au dix-neuvième siècle*, tome 2, Librairie historique A. Leclaire et Cie, Paris, 1836.

*POUDERON, Bernard & DUVAL, Yves-Marie, (sous la direction de) *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Editions Beauchesne, Paris, 2001.
*PREAUX, Jean, « Le culte des muses chez Martianus Capella », in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, p. 579-614, Publications de l'École française de Rome, 22, Rome, 1974.
*PRESSENSE, Edmond de, *Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne : deuxième série : La grande lutte du christianisme contre le paganisme, les martyrs et les apologistes*, tome 2, Librairie de Ch. Meyrueis et Cie, éditeurs, Paris, 1861.
*QUICHERAT, Louis, *Introdution à la lecture de Nonius Marcellus*, Bibliolife, 2009.
*QUIRINO VISCONTI, Ennio, *Iconographie grecque*, tome 1, Imprimerie P. Didot l'Aîné, Paris, 1811.
*QUODVULTDEUS, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, introduction, texte latin-traduction et notes de René Braun, , Paris, Les Éditions du Cerf, 1964.
*RANDERS-PEHRSON, Justine Davis, *Barbarians and Romans: the birth struggle of Europe, A.D. 400-700*, 1983.
*RANKIN, David, *Tertullian and the Church*, Cambridge University Press, 1995.
*RASSINIER, Jean-Paul, « L'hérésie comme maladie dans l'œuvre de saint Augustin », p.65-83, *Mots*, n°26, mars 1991.
*REALE, Giovanni, *A History of Ancient Philosophy: the Systems of Hellenistic Age*, tome 3, edited and translated by John R. Catan, State University of New York, 1985.
*REBILLARD, Eric, « Koimetérion et Coemeterium : tombe, tombe sainte, nécropole », in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, Antiquité, tome 105, 1993.
*RENAN, Ernest, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, Calmann-Lévy, 1886.
*REEVE, Michael D., "Classical scholarship", in Jill Kraye, éditeur, The *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 1996.
*RICHARD, Charles Louis & GIRAUD, *Bibliothèque sacrée ou dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, tome 25, Libraire éditeur Boiste fils aîné, 1825.
*RICHLIN, Amy, *Marcus Aurelius in love*, University of Chicago Press, 2006.
*RITTER, Heinrich, *Histoire de la philosophie chrétienne*, tome 1, traduit de l'allemand par Jacques Trullard, Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1843.
- *Histoire de la philosophie*, tome 2, traduit de l'allemand par C.-J. Tissot, Librairie de Ladrange, Paris, 1835.
*ROBERTS, Alexander & DONALDSON, James (edits), *The seven books of Arnobius Adversus Gentes*, vol. XIX, translations of the writings of the fathers down to AD 325, Ante-Nicene Christian Library, T.&T. Clark, Edinburgh 1871.
*ROBERTSON, James Craigie, *History of the Christian church*, tome 1, 4e edition, London, John Murray, 1867.
*ROHRBACHER, l'abbé René François & DUFOUR, Auguste-Henri *Histoire universelle de l'église catholique*, tome 9, Libraires-éditeurs Gaume Frères, Paris, 1857.
-*Histoire universelle de l'église catholique*, tome 3, Libraires-éditeurs Gaume Frères, Paris, 1868.
*ROLLER, Duane W., *The world of Juba II and Kleopatra Selene: royal scholarship on Rome's African frontier*, Routledge Classical Monograph, New York, 2003.
*ROLLIN, Charles, *Œuvres Complètes*, tome 11 (*Histoire Ancienne*), Imprimerie de Firmin Didot, Paris, 1822.

*ROMEYER-DHERBEY, Gilbert (dir.) & GOURINAT, Jean-Baptiste (éd.) *Socrates et les socratiques*, col. Librairie philosophique, Antiquité, Vrin, Paris, 2001.
*ROQUES, Denis *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Etudes d'Antiquités Africaines, Editions du CNRS, Paris, 1987.
*ROSENBLUM, Morris, *A Latin Poet Among the Vandals*, Columbia University Press, New York, 1961.
*ROUSSEAU, J.-J., *La Nouvelle Héloïse*, Lettre XXI de l'amant de Julie à Milord Edouard, Garnier Flammarion, Paris, 1967.
*PIETRI, Charles, « Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne », p. 1-12, in Giuseppe Ruggieri (edit.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, actes du colloque de Bologne (22-25 octobre 1988), Beauchesne, Paris, 1988.
*RUSS BUSH, L., *Classical Readings in Christian Apologetics*, A.D. 100-1800, edit. Zondervan, 1983.
*SAINT JEROME, Gennade, Saint Isidore de Séville, *Livre des hommes illustres*, traduit en français par Z. Collombet, Libraire Catholique de Perisse Frères, 1840.
*SCHMIDT, Charles, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain*, publié C.F. Schmidt, 1853.
*SCHOELL, Frédéric, *Histoire abrégée de la littérature romaine*, tome 3, Librairie de Gide Fils, Paris, 1815.
- *Histoire de la littérature grecque profane, depuis son origine jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs*, tome 3, seconde édition, Librairie de Gide Fils, Paris, 1824.
*SCHWARTZ, N.J., *Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne*, Imprimerie de Felix Oudart, Liège, 1842.
*SEGUR, Comte de, *Œuvres Complètes*, tome II : L'histoire romaine, Libraire-Editeur Alexis Eymery, Paris, 1828.
*SERRALDA, Vincent & HUARD, André, *Le Berbère, lumière de l'Occident*, Nouvelles Editions Latines, 1984.
*SHARPE, Samuel, *The history of Egypt : from the earliest times till the conquest by the Arabs A.D. 640*, tome 1, edition 4, Edward Moxon & Co, Londres, 1859.
*SLIM, Hédi & MAHJOUBI, Ammar & BELKHODJA, Khaled & ENNABLI, Abdelmajid, *Histoire générale de la Tunisie : l'Antiquité*, tome 1, Sud Editions (Tunis), Maisonneuve & Larose (Paris), 2003.
*SOLOVIEV, Vladimir, *La justification du bien : essai de philosophie morale*, Slatkine, Genève, 1997.
*STEINHAUSER, Kenneth B., "Tyconius: was He Greek?" in Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica*, tome 27, Peeters, Louvain, 1993.
*STOEHR-MONJOU, Annick, « Le rejet de la tragoedia et les tragiques dans l'Orestis de Dracontius à la lumière du manifeste inaugural : *Te rogo, Melpomene, tragicis descende cothurnis* (Drac.Orestis 13), in MOSAÏQUE, revue des jeunes chercheurs en SHS Lille Nord de France-Belgique francophone – 1, juin 2009.
*STONEMAN, Richard, "The Latin Alexander", p.167-185, in Heinz Hofmann, (ed.), *Latin fiction: the Latin novel in context*, Routledge, 1999.
*SUCKAU, Emile de, *Etude sur Marc-Aurèle, sa vie et sa doctrine*, A. Durand, Libraire-Editeur, Paris, 1857.
*SUETONE, *Vie de Térence*, traduction de Baudement, édition Dubochet, le Chevalier et Cie, Paris, 1845.

*SUGIRTHARAJAH, R S, *The Bible and the Third World, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge University Press, 2001.
*TENNEMANN, Wilhelm *Manuel de l'histoire de la philosophie*, tome 1, traduit par V. Cousin, 2e édition, Librairie de Ladrange, Paris, 1839.
*TERRASSE, Henri, *Histoire du Maroc*, Editions Atlantides, Casablanca, 1949.
* TEUFFEL, Wilhelm Sigmund, *History of roman literature, vol. 1: The republican period*, revised and enlarged by Ludwig Schwabe, George Bell & Sons, Cambridge, London, 1891.
*THIRLWALL, Connop, *Histoire des origines de la Grèce antique*, traduit de l'anglais par Adolphe Joanne, éditeurs Paulin et le Chevalier, Paris, 1852.
*TIBERGHIEN, Guillaume, *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances*, Imprimerie de Th. Lesigne, Bruxelles, 1844.
*TILLEY, M., *Donatist Martyrs Stories: the Church in conflict in Roman North Africa*, Liverpool: Liverpool University Press, 1996.
*TLILI, Noureddine, « Les enfants intellectuellement doués en Afrique romaine », p. 157- 170, « Jean-Marie Pailler & Pascal Payen, (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire le marrou, histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2004.
*TROUSSON, Raymond, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 3e édition, Droz, Genève, 2001.
*TSOUNA, Voula, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998.
*TURCAN, Robert, « L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, De Nuptiis, II, 140) » p. 11-23, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 160, n°1, 1961
*VAN NUFFELEN, Peter *Un héritage de paix et de piété : étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Peeters Publishers, Louvain, 2004.
*VEER, Albert C. de, « Note à propos de l'authenticité du livre VII d'Optat de Milev », p. 389-391, in www.documents.irevues.inist.fr/
*VERDIERE, Raoul, *Prolégomènes à Némésien*, Brill Archive, 1974.
*VIEILLEFOND, J.-R., *Les "Cestes" de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Florence – Paris, Publications de l'institut français de Florence, coll. « Collection d'études d'histoire, de critique et de philologie 20 / Ire série », 1970.
*VILANOVA, Antonio « L'Ane d'or d'Apulée, source et modèle du Lazarillo de Tormes », p.267-285, in *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, éd. A. Redondo, Paris, 1979.
*VILLEMAIN, Pierre, *Confessions de Numida, l'Innommée de St Augustin*, Paris, Editions de Paris, 1957.
- « Notice sur Florus », in *Florus, Abrégé de l'histoire romaine*, traduit par F. Ragon, Editeur C.L.F. Panckoucke, Paris, 1833.
*VIRGILE, *Les bucoliques de Virgile*, traduction de Langeac, publié par L. G. Michaud, Paris, 1819.
*VOLK, Katharina, *Manilius and His Intellectual Background*, Oxford University Press, 2009.
*VOLTAIRE, « De la gazette littéraire », in « Mélanges Littéraires », *Œuvres Complètes*, tome 21, Pourrat Frères et Cie, Paris, 1831.
- « Traité sur la tolérance », in *Œuvres Complètes de Voltaire*, Hachette, Paris, 1860.

- *Dictionnaire philosophique*, Perronneau, 1819.
- *Œuvres Complètes*, tome 26, Garnier, 1877 (1883).
- « Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme » (1736), in *Œuvres de Voltaire*, tome 43, Lefèvre Libraire & Firmin Didot frères & Lequien Fils, Paris, 1831 : Chapitre XXV : « D'Origène, et de la Trinité ».
* WALLIS BUDGE, E.A., *The literature of the ancient Egyptians*, J.M. Dent & sons limited Londres, 1914.
*WATSON, John, *Hedonistic theories from Aristippus to Spencer*, Macmillan, Londres, 1895.
*WERNSDORF, Johann Christian, *Poetae latini minores*, Collection Lemaire, traduit par l'abbé Guillaume-Jean-François Souquet de La Tour, 1799, et par J.R.T. Cabaret-Dupaty, 1842.
*WILLIAMS, Rowan, *Arius : heresy and tradition*, SCM Press, 2001 (1987).
*WOLFF, Étienne, « Être Romain à Carthage sous la domination vandale », pp. 2-6, in *Vita Latina*, n°163, 2001.
--, « Introduction » in Fulgence, *Virgile dévoilé*, édition bilingue latin-français « Mythographes », Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2009.
*XENOPHON, *Œuvres Complètes*, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Eugène Talbot, tome 1, L. Hachette et Cie, Paris, 1859.
*ZAPPALA, Michael, « The Lazarillo Source – Apuleius or Lucian?- and Recreation", p.1-16, *Hispanofila*, XXXII, n°97, 1988/89.
*ZARINI, Vincent, « *La Johannide de Corippe (VI siècle après J.-C.) : entre épopée antique et chanson de geste ?* », conférence 2 mars 2006, in *Camenae* n°4, juin 2008.

TABLE DES MATIERES

Critique et études littéraires aux éditions L'Harmattan

Dernières parutions

W. G. SEBALD
Récit, histoire et biographie dans *Die Ausgewanderten* et *Austerlitz*
Teinturier Frédéric, Covindassamy Mandana, Arlaud Sylvie
Conçu dans le cadre de la préparation à l'agrégation d'allemand, comme le moyen d'aider à la lecture des deux œuvres de W. G. Sebald *Die Ausgewanderten* et *Austerlitz*, cet ouvrage présente les fruits du croisement de plusieurs approches méthodologiques et permet donc d'approfondir l'étude de ces deux récits. Au centre des réflexions se trouve le sentiment paradoxal d'étrangeté mêlé de familiarité, qui accompagne tout lecteur de l'œuvre de Sebald.
(Coll. De L'Allemand, 23.50 euros, 236 p.)
ISBN : 978-2-343-06289-1, ISBN EBOOK : 978-2-336-38174-9

LE THÉÂTRE ALLEMAND
Société, mythes et démythification
Le Berre Aline
Cet ouvrage évoque les grands représentants du théâtre de langue allemande, tels que Lessing, Goethe, Lenz, Schiller, Kleist, Tieck, Grabbe, Schnitzler, Hofmannsthal, Horvàth, Dürrenmatt, à travers des œuvres emblématiques allant de la seconde moitié du XVIIIe siècle à la première moitié du XXe siècle. À travers la variété des personnages et des intrigues se profilent des conceptions, des questionnements, des critiques et des révoltes qui restent d'actualité.
(Coll. Critiques Littéraires, 39.00 euros, 434 p.)
ISBN : 978-2-343-06044-6, ISBN EBOOK : 978-2-336-37697-4

THÉÂTRE MODERNE ET PRATIQUES PICTURALES
Correspondances et confluences
Abdelmajid Azouine
Le théâtre moderne, en cherchant une appétence illustrative et une plus-value expressive équivalentes à celles de l'œuvre picturale, prône l'ouverture sur les autres formes d'expression voisines, entre autres la peinture, bénéficiant ainsi de la faillite du théâtre aristotélicien tant au niveau de son langage qu'à celui de sa mise en scène et de sa réception. Ce livre se penche sur le quand et le comment de cette alliance, combien féconde entre le théâtre et la peinture.
(Coll. Univers théâtral, 16.50 euros, 158 p.)
ISBN : 978-2-343-05911-2, ISBN EBOOK : 978-2-336-38195-4

LE ROBINSON ANTILLAIS
De Daniel Defoe à Patrick Chamoiseau
Constant Isabelle
Cet essai est destiné aux nombreux admirateurs de Robinson Crusoé et aux lecteurs de Patrick Chamoiseau, ainsi qu'aux chercheurs et étudiants en littérature antillaise. Puisqu'à l'écrit comme à l'oral, Chamoiseau se réfère au *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe et à *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de Michel Tournier, ce seront les principaux textes auxquels sera mesuré son livre *L'Empreinte à Crusoé.*
(Coll. Espaces Littéraires, 20.00 euros, 200 p.)
ISBN : 978-2-343-06196-2, ISBN EBOOK : 978-2-336-37730-8

LANGUE, ESPACE ET (RE)COMPOSITION IDENTITAIRE
dans les œuvres de Mehdi Charef, Tony Gatlif et Farid Boudjellal
Mielusel Ramona
L'auteure s'intéresse à la problématique de la (re)construction identitaire à travers une analyse critique de l'évolution des œuvres littéraires et cinématographiques beures de trois artistes d'origine franco-maghrébine. Elle montre l'impact que ces artistes ont eu sur les productions culturelles canoniques françaises et francophones à travers les années, mettant en évidence l'idée que l'identité française telle qu'on l'a connue au long des siècles a subi des transformations radicales.
(Coll. Approches littéraires, 25.00 euros, 244 p.)
ISBN : 978-2-343-05413-1, ISBN EBOOK : 978-2-336-37606-6

LE PEUPLE DANS LA LITTÉRATURE AFRICAINE CONTEMPORAINE
Sous la direction de Jules M. Mambi Magnack – Préface du professeur Yves Clavaron
Cet ouvrage s'interroge sur le statut du «peuple» en postcolonie et les modalités de sa littérarisation dans la littérature africaine contemporaine. Anonyme, muselé, martyrisé, tué, le peuple en postcolonie est le plus souvent à l'origine de profonds bouleversements sociaux. C'est aussi au sein du peuple, déchiré par des crises d'ordre ethique, culturel, identitaire, idéologique, religieux, que surviennent des tensions provoquant de véritables massacres. La littérature africaine, essentiellement orientée vers le fait social, se trouve ainsi interpellée.
(Coll. Émergences africaines, 22.00 euros, 224 p.)
ISBN : 978-2-343-06078-1, ISBN EBOOK : 978-2-336-38149-7

L'(IN)FORME DANS LE ROMAN AFRICAIN
Formes, stratégies et significations
Sous la direction de Yao Louis Konan et Roger Tro Deho
L'informe est devenu l'une des identités remarquables du roman et s'impose comme la grille de (re)lecture de la création et de la critique. Les écrivains, en rançonnant l'impureté, en étirant infiniment le corps textuel, en recourant à des pratiques insolites et inédites, produisent une écriture informelle qui informe le roman africain, en raison de la normalisation du phénomène. L'identité des/dans les nouvelles africaines s'affranchit constamment de la tyrannie de la forme. Paradoxalement, une synonymie de fait entre la forme et l'informe s'installe.
(26.00 euros, 258 p.)
ISBN : 978-2-343-05547-3, ISBN EBOOK : 978-2-336-37603-5

L'ÉCRITURE FRAGMENTAIRE DANS LES PRODUCTIONS AFRICAINES CONTEMPORAINES
Sous la direction de Damien Bédé et Moussa Coulibaly
Cet ouvrage aborde la question de la fragmentation dans les créations littéraires. Il s'agit, par le biais de différentes contributions, d'appréhender la pratique fragmentaire chez les auteurs africains contemporains. Si son usage dévoile un tant soit peu la désintégration des genres littéraires, elle est une exigence formellement admise. Ainsi les auteurs africains ne sont plus des fragmentaires malgré eux-mêmes mais des fragmentaires confirmés dans leurs prises de plume.
(Coll. Espaces Littéraires, 24.00 euros, 230 p.)
ISBN : 978-2-343-06166-5, ISBN EBOOK : 978-2-336-38188-6

MODE(S) EN ONOMASTIQUE
Onomastique belgoromane
Sous la direction de Michel Tamine et Jean Germain
Donner un nom, c'est donner une identité, faire accéder à une existence sociale, reconnaître un être vivant en tant qu'individu, donner à un lieu un statut territorial légal. Mais au-delà de sa signification ontologique, cet acte fondamental de nomination possède une dimension sociale, et comme tel, se trouve soumis à la mode. Le présent ouvrage analyse les mille et une manières dont les modes peuvent intervenir dans la nomination, celle des individus et des lieux bien entendu, mais aussi celle des phénomènes les plus divers.
(Coll. Nomino ergo sum, 38.00 euros, 388 p.)
ISBN : 978-2-343-05955-6, ISBN EBOOK : 978-2-336-38085-8

JEAN GIONO
Du mal-être au salut artistique
Chelly-Zemni Alya
La question du mal, obsédante dans l'œuvre de Giono, les désillusions de Giono, augmentées de ses déboires liés à la Seconde Guerre mondiale, l'ont conduit à articuler ses idées sur la quête de la joie et à chercher dans l'univers de l'écriture un débouché à son désir d'exorciser la réalité hideuse et de recréer le mythe de l'âge d'or infiniment plus heureux que le présent. Cette écriture préméditée devient le monde clé de sa joie.
(Coll. Critiques Littéraires, 47.00 euros, 484 p.)
ISBN : 978-2-343-04594-8, ISBN EBOOK : 978-2-336-37359-1

LA PRATIQUE INTERTEXTUELLE D'ALAIN MABANCKOU
Le mythe du créateur libre
Ukize Servilien
Par une lecture intertextuelle, l'auteur montre en quoi l'écriture romanesque de Mabanckou procède de la poétique transculturelle et transtextuelle. Il en vient à la conclusion que Mabanckou, par des procédés ludiques, comiques et carnavalesques, se joue de tout. Il désacralise le sérieux en le mêlant au trivial, inscrivant son œuvre dans le courant d'une esthétique de la fragmentation et de l'hétérogénéité.
(Coll. Espaces Littéraires, 25.00 euros, 252 p.)
ISBN : 978-2-343-04494-1, ISBN EBOOK : 978-2-336-37350-8

LIRE *ROSIE CARPE* DE MARIE NDIAYE
Imbert Francis
L'auteur propose une «analyse progressive» de Rosie Carpe qui s'engage à «commenter pas à pas» le roman de Marie NDiaye. Cette lecture se montre attentive au jeu de l'intertextualité qui paraît tout particulièrement nourrir l'écriture de Marie NDiaye : la Bible, la mythologie grecque, les légendes et, parmi les écrivains modernes, Franz Kafka, William Faulkner ou encore Joyce Carol Oates.
(Coll. Critiques Littéraires, 30.00 euros, 296 p.)
ISBN : 978-2-343-04923-6, ISBN EBOOK : 978-2-336-37343-0

L'IMAGE DE LA CHINE CHEZ LE PASSEUR DE CULTURE FRANÇOIS CHENG
Liu Tiannan
François Cheng, un quêteur de la beauté, un homme en marche, un écrivain indéfinissable. Le plus chinois des écrivains français ou bien le plus français des écrivains chinois. C'est un écrivain qui, toute sa vie, a poursuivi la réconciliation et le dialogue entre les deux cultures. Son écriture est aussi fortement marquée par une expérience personnelle de l'exil liée à un profond sentiment d'authenticité.
(Coll. Espaces Littéraires, 45.00 euros, 448 p.)
ISBN : 978-2-343-05229-8, ISBN EBOOK : 978-2-336-37431-4

ÉMERGENCE D'UNE IDENTITÉ CARIBÉENNE CANADIENNE ANGLOPHONE
Solbiac Rodolphe
Que nous révèlent les représentations des mémoires caribéennes dans les romans The Polished Hoe et More d'Austin Clarke, *The Swinging Bridge* de Ramabai Espinet, *What We All Long For* de Dionne Brand et *Soucouyant* de David Chariandy, publiés au Canada durant la décennie 2000 ? L'auteur démontre que les recompositions mémorielles à l'œuvre dans ces textes construisent une conscience historique des Caribéens du Canada et dessinent les contours d'une identité caribéenne canadienne anglophone.
(16.50 euros, 162 p.)
ISBN : 978-2-343-05871-9, ISBN EBOOK : 978-2-336-37516-8

LE PARNASSE BRETON
Un modèle de revendication identitaire en Europe
Le Lay Jakeza - Préface de Mona Ozouf
Si le grand public connaît quelque peu le Parnasse français, la plupart ignorent l'existence du Parnasse breton. Créé en 1889 par l'écrivain Louis Tiercelin et le musicien Joseph-Guy Ropartz,

son premier objectif est de fédérer les intellectuels de Bretagne dans le seul but de sauvegarder son identité, et plus largement celle de la France. Loin de tout folklorisme, ce mouvement à l'apparence littéraire, se compose d'intellectuels qui s'attachent à définir une politique prônant un fédéralisme. Ils ont compris que, pour ce faire, la production intellectuelle est une étape nécessaire avant la création d'institutions.
(Coll. Espaces Littéraires, 25.00 euros, 268 p.)
ISBN : 978-2-343-06017-0, ISBN EBOOK : 978-2-336-37480-2

L'EXIL COMME ÉPREUVE LITTÉRAIRE
L'écrivain iranien face à ses homologues
Khaknégar Nahâl
La question de l'immigration et de l'exil a marqué la fin du XXe siècle. Les œuvres issues de l'exil évoquaient souvent le souvenir douloureux d'une perte ou d'un vertige identitaire. Aujourd'hui, une nouvelle génération d'écrivains semble avoir pris le relais. En s'appuyant sur deux romans, *Le Voyage des bouteilles vides* de Kader Abdolah et *Les belles choses que porte le ciel* de Dinaw Mengestu, l'exilé apparaît comme un être cosmopolite à la croisée de différentes cultures tout en poursuivant son parcours personnel d'intégration. Le roman iranien d'exil invite à mieux comprendre «l'homme», plus particulièrement «l'Iranien».
(Coll. L'Iran en transition, 23.00 euros, 246 p.)
ISBN : 978-2-343-05571-8, ISBN EBOOK : 978-2-336-37579-3

MARGUERITE PIERRY ET JEANNE FUSIER-GIR
Deux actrices ambiguës amies de Sacha Guitry
Uro Yves
Ces deux actrices dites comiques ont dû renoncer, faute d'engagement, à la carrière de tragédienne dont elles avaient rêvé. Elles sont donc devenues, à leur corps défendant, des actrices comiques. Mais leur intelligence, leur parfaite diction et leur goût de la littérature leur permirent de rencontrer Guitry qui leur confia des personnages ambigus et cruels. Jeanne joua également pour Cavalcanti, Ophüls, L'Herbier, Duvivier, Clouzot et Becker. Marguerite tourna avec Renoir, Mirande, Raymond Bernard et Christian-Jacque.
(20.00 euros, 206 p.)
ISBN : 978-2-343-05625-8, ISBN EBOOK : 978-2-336-37513-7

RENCONTRE AVEC MICHAEL LONSDALE
Noël Alpi
Portrait de Michael Lonsdale, l'un des plus grands acteurs français de renommée internationale. Cet homme de culture, de foi et d'art évoque sa longue carrière, réagit devant des séquences de films gravées dans nos mémoires et rappelle à quel point le théâtre a été important dans sa vie. Bonus : interview du metteur en scène Claude Régy.
(20.00 euros)
ISBN : 978-2-336-29685-2

INTERMEZZO, FANTAISIE
Stéphane Aucante
Dans une ambiance de crépuscule joyeux, *Intermezzo, Fantaisie* (d'après Jean Giraudoux) nous entraîne en chansons au cœur d'une folle chasse au spectre amoureux d'Isabelle l'institutrice, où se mêlent : un droguiste qui joue de la musique, un contrôleur des poids et mesures romantique, deux vieilles sœurs jumelles acariâtres, et de jeunes élèves très indisciplinées... Jusqu'au dénouement final où pour le bien d'Isabelle, il faudra que le théâtre fasse aussi bien, voire mieux que la vie...
(20.00 euros)
ISBN : 978-2-336-29695-1

L'HARMATTAN ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN KINSHASA
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala
Kinshasa, R.D. Congo
(00243) 998697603 ou (00243) 999229662

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamya Rue KA 028, en face
du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 657 20 85 08 / 664 28 91 96
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN MALI
Rue 73, Porte 536, Niamakoro,
Cité Unicef, Bamako
Tél. 00 (223) 20205724 / +(223) 76378082
poudiougopaul@yahoo.fr
pp.harmattan@gmail.com

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31
etien_nda@yahoo.fr

L'HARMATTAN BURKINA
Penou Achille Some
Ouagadougou
(+226) 70 26 88 27

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
10 VDN en face Mermoz, après le pont de Fann
BP 45034 Dakar Fann
33 825 98 58 / 33 860 9858
senharmattan@gmail.com / senlibraire@gmail.com
www.harmattansenegal.com

L'HARMATTAN BÉNIN
ISOR-BENIN
01 BP 359 COTONOU-RP
Quartier Gbèdjromèdé,
Rue Agbélenco, Lot 1247 I
Tél : 00 229 21 32 53 79
christian_dablaka123@yahoo.fr



Achevé d'imprimer par Corlet Numérique - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 125341 - Dépôt légal : janvier 2016 - *Imprimé en France*

Histoire de la pensée nord-africaine

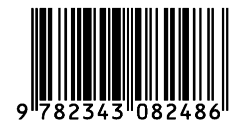
Ce travail montre non seulement comment la culture propre à l'Afrique du Nord est présente dans la réflexion de ses parlants, bien qu'ils choisissent de l'écrire dans l'expression des Conquérants, mais combien sa participation et sa contribution sont aussi monumentales que généreuses dans l'histoire de l'humanité. Les langues de prestige « importées » ou bien « imposées », en l'occurrence le grec et le latin, se mêlent aux langues locales. Les œuvres africaines, fusion des éléments autochtones et étrangers, offrent alors un style particulier pour une vision complètement nouvelle pour la littérature romaine. Quelle part a-t-elle sur l'amazighité dans un tel héritage ? semble être la question qui gère cet essai.

Hassan **BANHAKEIA**, *actuellement enseignant-chercheur à la Faculté Pluridisciplinaire de Nador (Université Mohamed Premier), est l'auteur de nombreux essais sur la pensée, la linguistique et la littérature amazighes. Il a également publié un recueil de poésie et des romans.*

Illustration de couverture : tableau de Bousstati Abdelali, reproduit avec l'autorisation de l'auteur.

55 €
ISBN : 978-2-343-08248-6





Histoire et Perspectives Méditerranéennes